ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

SUR LE PRISME MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES

Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne

JEAN-LUC MARION



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

A MES PARENTS

ISBN 2 13 039438 8
ISSN 0768 0708

Dépôt légal — 1re édition : 1986, août

108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Avant-propos

« ... me souvenant qu'un prisme ou triangle de cristal en fait voir de semblables [*sc.* couleurs], j'en ai considéré un qui était tel... »

Descartes, *Météores, VIII* (AT, VI, 329, 25-27).

Nous livrons ici la conclusion d'un double triptyque cartésien. Le premier rassemblait, autour d'une étude Sur l'ontologie grise de Descartes *(Paris, 1975), une traduction annotée des* Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité *(La Haye, 1977) et un* Index des Regulae ad directionem ingenii *(en collaboration avec J.-R. Armogathe, Rome, 1976). Grâce à une interprétation du premier grand texte de Descartes à partir de la question de l'être de l'étant, nous avons pu établir une ontologie cartésienne comme le premier volet d'un second triptyque ; il s'équilibra ensuite d'une étude* Sur la théologie blanche de Descartes *(Paris, 1981) qui cernait l'ambiguïté essentielle du fondement premier dans l'instauration cartésienne. Restait l'élément central. C'est lui que nous risquons aujourd'hui, le dernier dans la réalisation mais le premier dans le concept, puisqu'il tente de fixer la figure cartésienne de l'onto-théo-logie. Par la force des choses et une certaine nouveauté des questions, nous n'avons pu nous appuyer ici, autant qu'auparavant, sur les travaux des interprètes antérieurs ou contemporains ; nous nous exposons donc à des originalités que nous aurions préféré éviter et réclamons la discussion sereine, pour que l'argumentation finisse par décider entre le vrai et le faux de nos résultats. Ayant déjà bénéficié de ce fructueux débat, nous l'espérons encore aujourd'hui.*

Ce travail n'aurait pas été possible sans les sollicitations amicales de plusieurs institutions — la Société française de Philosophie (et son président, le professeur Jacques D'Hondt), l'Université de Tübingen (et le Pr. Dr. L. Œing-Hanhoff) — et du professeur Amélie O. Rorty (Université Rutgers, New Jersey), que je vou-

drais ici remercier. Je dois par ailleurs beaucoup aux remarques de mes amis J.-R. Armogathe (EPHE, Paris), J.-M. Beyssade (Université Paris X), J.-F. Courtine (CNRS, Paris), C. Larmore (Columbia University, New York), P. Magnard (Université de Poitiers), et W. Röd (Université d'Innsbruck).

Je suis enfin heureux de saluer, avec ce travail, les étudiants et mes collègues de la section de philosophie de l'Université de Poitiers, qui m'ont accueilli et poursuivent, malgré un environnement parfois difficile, la tradition de la véritable philosophie en un lieu où Descartes prit ses derniers grades universitaires.*

J.-L. M.

Poitiers, 15 septembre 1985 - 19 mai 1986.

* L'invention encore inédite, par J.-R. Armogathe et V. Carraud, de la thèse de doctorat en droit soutenue par Descartes, le 21 décembre 1616, à Poitiers confirme qu'il y fut bien « reçu au rang des doctes » (AT, VI, 4, 27).

Note bibliographique

Les références sont données, pour Descartes, suivant l'édition Adam-Tannery, *Œuvres de Descartes* (nouvelle présentation par P. Costabel et B. Rochot, Paris, Vrin-CNRS, 1966 sq.), abrégée AT; on indique le tome, la page et la ligne, sauf pour les *Meditationes et Responsiones*, où l'on omet parfois de rappeler le tome (VII), et pour le *Discours de la Méthode*, qu'on abrège en *DM*, sans rappeler le tome (VI).

Pour les autres auteurs, la référence complète est donnée lors de la première apparition du titre; on y renvoie ensuite *(op. cit.)*. L'*index nominum* permet de retrouver tous les titres.

Dans le corps du texte, toutes les citations en langues étrangères sont traduites; dans ce cas l'original est maintenu en note. Une exception pourtant : les textes latins de Descartes sont maintenus dans leur original, sans traduction, suivant un principe déjà suivi dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981 (voir p. 7).

On nous excusera enfin de nous citer plus souvent que la discrétion ne le tolère. Il ne s'agit, en fait, que d'un souci de concision : nous renvoyons ainsi à d'anciennes analyses, absolument indispensables au déploiement de leur présente conclusion, pour n'avoir ni à les répéter, ni à surcharger un texte déjà long.

La clôture d'une question

La pensée cartésienne relève-t-elle de la métaphysique ? Aussi paradoxale qu'elle paraisse, cette interrogation ne peut s'esquiver. Avant de tenter d'y répondre, il convient de la construire. L'étrangeté éventuelle de Descartes à la métaphysique se marque, d'abord et symboliquement, par le fait qu'il *n*'a *pas* écrit de *Méditations métaphysiques*, puisque l'adjectif provient ici d'un ajout du traducteur au titre original : *Meditationes de prima Philosophia*. Bien entendu, il ne faut pas déduire d'une telle distorsion plus qu'elle ne peut indiquer; il reste que l'usage courant ne cesse d'attribuer à la métaphysique une fonction éminente dans un titre cartésien — et le plus important — qui, en fait, l'ignore. Sans doute s'agit-il de l'indice d'une véritable difficulté, puisque, si les plus éminents historiens ne cessent d'évoquer une « métaphysique » de Descartes, ils ne justifient pas souvent le choix d'un tel terme : c'est, en effet, une chose d'étudier — magistralement et précisément — la doctrine des *Meditationes*; c'en est une autre d'établir que cette doctrine accomplit ce que la tradition antérieure à Descartes entendait sous le nom de métaphysique. Autant la première tâche fit et fait toujours l'objet des plus grands soins, autant la seconde reste, pour une part essentielle, à entreprendre; la même question vaut aussi pour les exposés de la doctrine des *Meditationes* qui revendique le titre d'une philosophie première : Descartes satisfait-il alors à ce que ses prédécesseurs entendaient très exactement

sous le titre de *philosophia prima* ? Dans le présent essai, nous entreprenons, au contraire de nos illustres devanciers[1], non d'exposer la doctrine des *Meditationes*, mais de mesurer si et jusqu'où elle constitue une métaphysique, selon les critères qui, avant Descartes et de son temps, la définissaient.

Cette entreprise ne recherche pas une originalité forcée ou artificielle. Deux motifs la rendent pourtant presque inéluctable.

a / Un motif historique d'abord : lorsque Descartes entre en scène, la tradition philosophique a conquis, au terme d'un travail qui remonte aux premiers commentateurs d'Aristote et traverse toute la pensée médiévale, un concept à peu près ferme de la métaphysique. Saint Thomas — qui d'ailleurs en use encore peu — la définit ainsi : « ... le Philosophe [*sc.* Aristote] détermine aussi bien *(simul)* dans la métaphysique l'étant en général que l'étant premier, qui est séparé de la matière. » Suarez — qui en fait, lui, un usage fondamental — la définit comme « ... la science qui contemple l'étant en tant qu'étant ou en tant qu'elle l'abstrait de la matière »[2]. La métaphysique, en tous les cas, concerne l'étant, qu'il soit commun et appréhendé en tant que tel, ou qu'il soit premier et abstrait de la matière. Or, lorsque

1. Citons seulement ici les titres de F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950 et 1966, où « métaphysique » ne se définit que par un « dépassement » indéterminé (« ... Descartes a découvert métaphysiquement l'homme comme pouvoir de dépasser l'objet vers l'Etre... », p. XI), et de H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962, qui restreint d'emblée son enquête. « Ce livre n'est pas un exposé de la métaphysique cartésienne; (...) on supposera même cette métaphysique connue... » (p. 9) : c'est aussi et d'abord la notion même de métaphysique qui se trouve supposée connue; de même pour J. Vuillemin, *Mathématiques et Métaphysique chez Descartes*, Paris, 1960, ou pour W. Röd, *Descartes' Erste Philosophie*, Bonn, 1971, J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, 1979 et L. Beck, *The Metaphysics of Descartes. A study of the « Meditations »*, Oxford, 1966, etc. La pertinence de ces études désormais classiques rend d'autant plus remarquable l'absence en elles d'une interrogation sur l'essence métaphysique, ou non, de la pensée cartésienne.

2. Respectivement, saint Thomas, *In Aristotelis de Generatione et Corruptione, Prooemium 2* : « Et inde est quod Philosophus in Metaphysica simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum » (éd. R. Spiazzi, Rome, 1952, p. 316, voir *infra*, chap. I, n. 59); et Suarez, *Disputationes Metaphysicae, I*, s. 3, n. 1 : « Sub qua ratione definiri potest metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur » (*Opera omnia*, éd. C. Berton, t. 25, Paris, 1866, p. 22).

Kant reprend la dernière tradition scolastique — celle de la philosophie d'école allemande —, quel concept de la métaphysique découvre-t-il ? Celui que lui offre, entre autres, Baumgarten : « La métaphysique est la science qui contient les premiers principes de la connaissance humaine. » Ce qu'il transpose exactement dans ses écrits précritiques : « Mais la philosophie qui contient les *premiers principes* de l'usage de l'*entendement pur* est la *Métaphysique* »[3]. La métaphysique, dans ces deux cas, concerne non plus l'étant en ses états, mais la connaissance, elle-même vue à partir de l'entendement humain; en sorte que la « métaphysique de la métaphysique »[4] pourra se déployer comme une critique de la raison pure, puisque la métaphysique s'identifie déjà avec les principes de l'entendement pur et qu'elle se redouble simplement avec la (connaissance) critique (des principes) de la connaissance. Comment comprendre que la métaphysique passe, aussi radicalement, d'un domaine à l'autre ? Comment s'accomplit ce renversement copernicien du concept de métaphysique ? Ici ni Spinoza, ni Malebranche, ni même Leibniz n'apparaissent décisifs, ou, s'ils le sont, ils le doivent à ce qu'ils conservent de cartésien en eux. Descartes, en effet, décide consciemment et nettement d'un renversement dans l'essence de la métaphysique; il l'indique explicitement en commentant le titre latin qu'il élabore pour les *Meditationes*, où il privilégie la notion de philosophie première au détriment de celle de métaphysique : « Je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre *Renati Descartes*

3. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 1 : « Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens » (Francfort-sur-Oder, 1739, Halle, 1757, reproduit in *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1902 sq., t. XVII, Berlin/Leipzig, 1926, p. 23). Puis Kant, *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 8 : « Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est METAPHYSICA » (*Kants Gesammelte Schriften*, t. II, Berlin, 1902, puis 1968, Akademie-Textausgabe, p. 395). Voir *A Markus Herz*, 21 août 1772, *op. cit.*, t. X, p. 129, *Vorlesungen über Metaphysik*, N. 4360 : « *Metaphysica est logica intellectus puri* »; N. 4284 : « Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloss der sich selbst kennende Verstand, mithin ist es bloss eine Berichtigung des gesunden Verstandes und Vernunft » (*op. cit.*, t. 17, respectivement p. 518 et 495); N. 5667 : « Metaphysik ist das System [der Prinzipien] aller Erkenntnis *a priori* aus Begriffen überhaupt » (*op. cit.*, t. 18, Berlin, 1928, p. 323, voir N. 5674, p. 325).

4. Kant *à Markus Herz*, 1[er] mai 1781, *op. cit.*, t. X, p. 269.

Meditationes de prima Philosophia : car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'Ame, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant »[5]. La primauté passe, ici, résolument de l'étant premier (à connaître) à la connaissance elle-même (éventuellement fixée en un étant); inversement, l'étant comme tel (et même comme premier) disparaît. Dans le titre même des *Meditationes*, par ses silences et ses intentions également reconnus, s'accomplit le renversement de la définition de la métaphysique qui oppose la première scolastique à la dernière, bref saint Thomas (et Suarez) à Kant (et la *Schulmetaphysik*). Cette constatation demande d'abord une confirmation : Descartes redéfinit-il vraiment et en connaissance de cause le concept antérieur et contemporain de la *Metaphysica* ? Si tel est le cas, la modification radicale ainsi apportée à l'ancien concept de métaphysique n'interdit-elle tout simplement pas d'en maintenir désormais le terme et le titre ? Descartes, renonçant au concept de métaphysique, ne devrait-il pas renoncer aussi au nom même de *Metaphysica* ? (*infra*, chap. I). Cette interrogation nous conduit à quitter le domaine historique, pour accéder à la chose même.

b / Selon un motif conceptuel, il convient de demander si la pensée des *Meditationes* peut légitimement revendiquer encore le titre d'une *Metaphysica*, après avoir ainsi récusé le concept de la métaphysique élaboré par ses prédécesseurs. De la réponse à cette question dépendra aussi la reconnaissance, ou non, de l'authenticité métaphysique des philosophies postcartésiennes, dont il ne faut pas dissimuler que, jusqu'à Kant, elle reste souvent fort problématique. Il ne suffit pas, pour atteindre une réponse satisfaisante, d'invoquer l'autorité, pourtant significative, de Hegel qui dégage un « ... concept de la métaphysique cartésienne... »[6]. Il faut recourir à un concept de la métaphysique comme telle, auquel mesurer ensuite la pensée cartésienne. Nous avons retenu, au-delà du concept scolastique qui

5. Descartes, *A Mersenne*, 11 novembre 1640, AT, III, 235, 13-18.

6. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* : « ... nicht zum Begriffe der Cartesianischen Metaphysik gekommen... » (*Gesammelte Werke*, t. 9, éd. W. Bonsiepen et R. Heede, Hambourg, 1980, p. 313).

articule la métaphysique en ontologie (ou métaphysique générale) et métaphysique spéciale (divisée en théologie, psychologie et cosmologie rationnelles), le modèle proposé par Heidegger d'une constitution onto-théo-logique de la métaphysique. Outre le fait que Schopenhauer avait déjà évoqué une « ... proposition ontothéologique de Descartes... »[7], ce choix s'imposait pour deux raisons, d'inégale force. La plus puissante va de soi : aujourd'hui, le modèle d'une constitution onto-théo-logique apparaît non seulement le plus fécond, mais l'un des seuls disponibles; il ne s'agit pas d'ailleurs de l'imposer à Descartes, mais de tester, grâce à lui, ce en quoi Descartes se constitue lui-même selon une figure de l'onto-théo-logie. Réciproquement, à l'occasion de Descartes, le modèle onto-théo-logique pourra subir une nouvelle épreuve de sa validité et endurer des aménagements. La confrontation de l'un avec l'autre s'impose d'autant plus que Heidegger n'a jamais, à notre connaissance et dans les textes publiés à ce jour, tenté explicitement une herméneutique onto-théo-logique de la pensée cartésienne, alors qu'il l'a risquée pour Platon, Aristote, Leibniz, Kant, Hegel ou Nietzsche. Devrons-nous déceler ici un nouvel indice d'un statut métaphysique problématique de Descartes ? Devons-nous, au contraire, y deviner que sa situation métaphysique exceptionnelle menace le modèle d'une simple onto-théo-logie ? Leur confrontation du moins ne peut s'esquiver[8]. La plus faible des deux raisons peut maintenant s'énoncer : nous recourons aujourd'hui explicitement au modèle d'une constitution onto-théo-logique, parce que nos études antérieures le réclament et le permettent; elles s'organisaient en effet, dès l'origine, en référence à l'onto-théo-logie. L'enquête *Sur l'ontologie grise de Descartes* tentait de dégager, sous l'apparence (et la réalité) de l'épistémologie anti-aristotélicienne des *Regulae*, la contre-ontologie qui permet

7. Schopenhauer, « ... den (...) ontotheologischen Satz des Cartesius' ipsa naturae Dei immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum », *Ueber die vielfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, I, § 8. *Sämtliche Werke*, hrg. Deussen, Munich, 1911, Bd. I, 11.

8. Nous nous appuyons ici sur une tentative esquissée précédemment : « Heidegger et la situation métaphysique de Descartes », *Archives de Philosophie*, 38/2, 1975.

seule à l'esprit de disqualifier l'οὐσία des étants pour les réduire au rang d'objets; une ontologie, même en grisé et sous le couvert d'une doctrine de la science certaine et évidente, se déploie dans l'instauration cartésienne. L'enquête *Sur la théologie blanche de Descartes* entreprenait d'identifier le lieu du premier principe et l'ambiguïté de l'étant primordial, en comprenant la doctrine de 1630 sur la création des vérités éternelles comme, à la fois, une reprise de la question de l'*analogia entis* et comme une transition vers la problématique du fondement, donc vers le principe de raison. Aujourd'hui, nous pouvons réunir ces deux essais en vue de concevoir la figure onto-théo-logique de la pensée cartésienne; pareille réunion exige beaucoup plus qu'une addition, puisqu'elle implique non seulement qu'une logique unique harmonise les deux étants concernés par l'ontologie et la théologie, mais surtout qu'apparaisse un nouveau terme, réel absolument bien que non ontique : la métaphysique elle-même. L'ontologie grise ne peut s'articuler sur la théologie blanche qu'au creuset d'une métaphysique, qui, plus ancienne qu'elles, les gouvernait bien avant qu'elle n'apparaisse au plein jour d'un concept. Nous tentons ainsi d'accomplir ici la tentative que nous menons depuis une décennie : constituer la pensée cartésienne comme une métaphysique plénière (*infra*, chap. II)[9].

Pareille constitution — en supposant bien sûr qu'elle puisse s'établir dans les textes — jette sur toute la pensée cartésienne une lumière nouvelle. Ou plus exactement, la constitution onto-théo-

9. La formule « ... constitution de la métaphysique de Descartes... » n'a rien de spécifiquement heideggerien : elle apparaît sous la plume, par exemple, de F. Alquié, « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes », in *Descartes. Cahiers de Royaumont*, Paris, 1957, p. 10 (repris dans *Etudes cartésiennes*, Paris, 1982, p. 31-52). La lente mais complète découverte d'un statut métaphysique de la pensée cartésienne par E. Gilson offre un modèle d'autant plus précieux qu'il reste isolé; voir, sur ce point, notre étude « L'instauration de la rupture : Gilson à la lecture de Descartes », in *Etienne Gilson et nous. La philosophie et son histoire*, Paris, 1980. Inversement D. Heinrich formule un résultat, dont il ne fournit pas la démonstration : « Man kann also sagen, dass die von Cartesius begründete Ontotheologie die Metaphysik der Neuzeit sowohl auf ihren Höhenpunkt geführt als auch in ihre Krise gebracht hat » (*Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, p. 6).

logique s'exerce sur la pensée cartésienne et son évidence propre comme un prisme sur une lumière qu'il filtre : elle fait apparaître le spectre métaphysique de la pensée cartésienne, qu'elle décompose comme un prisme décompose la lumière naturelle. De cette décomposition spectrale résultaient déjà ce que nous avions risqué, avec plus de maladresse que de préciosité, sous les titres d'ontologie grise et de théologie blanche : à travers le prisme de la constitution onto-théo-logique, les textes même d'apparence non métaphysique du *corpus* cartésien laissent paraître, comme autant de couleurs primitives, les éléments constitués et constitutifs d'une métaphysique. Si, dans cette troisième étude, aucune couleur ne vient plus teindre le titre, c'est qu'il ne s'agit plus de l'une ou l'autre quasi-couleur du spectre, mais du prisme lui-même qui les produit et donc les précède. L'onto-théo-logie reste achromatique, précisément parce qu'elle provoque, comme un prisme, des « couleurs » métaphysiques élémentaires. Ainsi convient-il d'entreprendre une analyse spectrale, du point de vue de l'onto-théo-logie, des thèses fondamentales de la pensée cartésienne, pour mesurer si et dans quelles limites elles relèvent de la métaphysique. Nous avons retenu, en ce sens, deux étants privilégiés, l'*ego* (*infra*, chap. III) et Dieu (*infra*, chap. IV) : dans les deux cas, il s'agit d'abord de vérifier si ces étants signalés assument les caractères de l'onto-théo-logie tels que les métaphysiciens eux-mêmes les définissent; mais il s'agit, tout aussi bien, de tester la cohérence et la puissance du concept d'onto-théo-logie, en lui imposant la double charge d'interpréter et la primauté d'un étant fini (l'*ego*) et la polysémie d'un étant infini (Dieu); la substantialité de la *res cogitans* et la pluralité des noms divins lancent ainsi comme deux défis à la définition onto-théo-logique de la métaphysique. Nous ne tentons pas seulement de déterminer si et comment Descartes atteint à une dignité de métaphysicien en se constituant selon l'onto-théo-logie; nous prétendons aussi mettre à l'épreuve du *corpus* cartésien la validité de la détermination onto-théo-logique de la métaphysique. Au risque de simplifier, il s'agit, pour nous, de comprendre, vérifier et donc aussi « falsifier » la thèse, proposée par Heidegger, d'une constitution essentiellement

onto-théo-logique de la métaphysique, en l'appliquant au philosophe que nous connaissons le moins mal, Descartes. En mettant un terme à cette longue recherche, nous espérons ainsi clore, au moins pour nous, une double question : d'abord sur la légitimité métaphysique de Descartes, en analysant son spectre conceptuel sous le prisme de la constitution onto-théo-logique, ensuite sur la validité de l'onto-théo-logie comme détermination fondamentale de la métaphysique par l'épreuve du *corpus* cartésien. Dans les deux cas, la question recevra ici une réponse positive — jusqu'à un certain point seulement.

Car si la constitution onto-théo-logique délimite strictement la constitution cartésienne de la métaphysique, elle en fixe les limites; donc, en la clôturant, elle ouvre la possibilité de son dépassement.

I

MÉTAPHYSIQUE

§ 1. *Une question indéterminée*

Métaphysique — le terme n'apparaît ni d'emblée, ni fréquemment dans les textes cartésiens. Il faut souligner ce fait, et l'établir fermement, avant de spéculer sur l'éventuel concept cartésien de métaphysique. L'apparition du terme est tardive, puisque sa première occurrence ne paraît pas avant la célèbre *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, où il ne s'agit d'ailleurs pas encore du substantif, mais d'un qualificatif : « ... on peut démontrer les vérités Métaphysiques... » (AT, I, 144, 15, voir 4). Son apparition reste rare — au sens peut-être où Descartes évoque « un corps rare » (AT, XI, 23, 5) —, puisque le *Discours de la Méthode* n'en comptera que deux occurrences (simples adjectifs, là encore, *DM*, 31, 15 et 38, 3); puisque surtout les *Meditationes* elles-mêmes n'en offrent qu'un *hapax*, adjectival encore et dépréciateur : « ... valde tenuis et, ut ita dicam, Metaphysica dubitandi ratio... » (AT, VII, 36, 24-25); soit, en français : « ... une opinion bien légère, et pour ainsi dire Métaphysique » (AT, IX-1, 28, 38-39). La métaphysique équivaudrait-elle à la légèreté d'une démarche paradoxale, exagérée et toute de sophismes, bref étrangère à la saine solidité du savoir authentique ? Descartes cède-t-il à la raillerie facile et toujours séduisante au plus grand nombre, qui disqualifie l'entreprise même de la métaphysique comme telle ? Avant de

conclure que Descartes refermerait ainsi la question de la métaphysique à l'instant même de l'ouvrir, il faut relever un autre fait. Descartes n'a pas écrit de *Meditationes metaphysicae*, mais — comme nous le verrons plus loin en détail — des *Meditationes de prima Philosophia*, « ... touchant la première philosophie ». Ce qui veut dire que le terme de *métaphysique* doit sa discrétion à la prééminence de celui de philosophie première, qui le redouble, voire le remplace. Significative à cet égard paraît la *Lettre... laquelle peut servir de préface* à la traduction française des *Principia*, de 1647. Ici pour la première fois dans un ouvrage signé, Descartes définit de plein droit la métaphysique, en une formule fameuse : « ... la vraie Philosophie, dont la première partie est la Métaphysique, qui contient les Principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous (...). Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale » (AT, IX-2, 14, 7-28). Formule sans doute trop fameuse, puisqu'elle masque d'une clarté toute scolaire plusieurs décisions théoriques. Il ne va pas de soi que la métaphysique constitue en effet la racine de la physique, ni même de quoi que ce soit, si par ailleurs l'on admet qu'elle couronne toutes les autres sciences, comme la plus « légère », abstraite et hyperbolique d'entre elles. Il ne va pas de soi, non plus, qu'elle doive se justifier en termes d'utilité, par l'intermédiaire des sciences dérivées qu'elle rendrait possibles : « ... comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres qu'on cueille des fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on peut apprendre les dernières » (15, 3-5). Car l'utilité indirecte ainsi reconnue à la métaphysique n'aurait de sens que si la métaphysique devait servir à quoi que ce soit[1]. Surtout,

1. Le critère de « l'utilité de cette philosophie » (AT, IX-2, 3, 6-7), renvoie à des décisions antérieures : dans les *Regulae*, à l'*utilitas methodi* (AT, X, 373, 3); dans le *Discours de la Méthode*, à la philosophie devenue, de « spéculative », « pratique » (AT, VI, 62, 1 et 61, 30) qui suit le critère d'utilité (*DM*, 41, 17-18, voir 6, 3 et 17, 29) comme un synonyme de la vérité (*DM*, 66, 20-21). Voir aussi *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, p. 134.

la reconnaissance, d'apparence ici sans réserve, de la métaphysique dissimule qu'elle n'exerce pas une autorité plénière — pour un double motif. D'abord parce qu'elle s'inscrit dans le champ plus large de la « *Philosophie* : ce mot signifie l'étude de la sagesse, et (...) par sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts » (2, 7-13). Ensuite parce que, dans le champ philosophique lui-même, métaphysique peut s'échanger avec d'autres dénominations — par exemple, mais non pas hasard, avec *prima Philosophia*, comme dans la *Lettre* dédicace aux *Principia* : « ... et fere omnibus in usu venit ut, si versati sint in Metaphysicis, a Geometricis abhorreant; si vero Geometriam excoluerint, quae de prima Philosophia scripsi, non capiant » (AT, VIII-1, 4, 3-6); cette apparente contradiction joue entre, d'une part, la géométrie, et de l'autre, indifféremment, la métaphysique ou la philosophie première. Cette ambivalence ambiguë se confirme dans le plan même des *Principia*, qui, en guise de métaphysique, consacrent leur « première partie » aux seuls « principiis cognitionis humanae » (AT, VIII-1, 5, 4), sans mentionner explicitement la moindre métaphysique. Nous ne pouvons désormais esquiver une difficulté : si Descartes ne lui accorde qu'un rôle de substitut et de qualificatif de la « philosophie première », peut-on admettre encore qu'il ait pensé la métaphysique dans son essence la plus originelle, et qu'il en ait constitué une figure particulière ? Ne doit-on pas supposer, au contraire, qu'il ne l'a abordée que de biais, par fortune et tactique, plus que par la nécessité de la pensée — ainsi que beaucoup d'autres ? Bref, ne faut-il pas conclure des embarras terminologiques à une esquive conceptuelle par Descartes de toute constitution de la métaphysique ?

En aucune manière, et pour plusieurs motifs : *a)* L'absence d'occurrences homogènes et récurrentes du lemme *métaphysique* n'interdit en rien une méditation de l'essence de la métaphysique

elle-même; sinon, Aristote, qui ignore parfaitement le néologisme que la tradition a imposé au recueil de certains de ses traités, aurait le premier déserté la question de la métaphysique, tout de même que saint Thomas, qui n'emploie que parcimonieusement ce terme. Même si Descartes l'avait totalement omis, il serait possible de soutenir que pareil silence offre encore un avatar du destin historial de la métaphysique — destin fait plus de disparitions que de reprises. Peut-être faut-il justement reconnaître que, dans les hésitations et les incertitudes de Descartes, se joue encore une figure de la métaphysique — à demi tracée, à demi visible —, et s'atteste toujours la continuité d'un unique destin de la métaphysique. Bref, en taisant presque totalement *métaphysique*, Descartes pourrait prendre une décision sur l'essence de la métaphysique. *b)* Mais Descartes a été contraint d'affronter aussi explicitement la question d'une définition de la métaphysique. En effet, au moment de remettre à Mersenne son manuscrit des *Meditationes*, Descartes reconnaît que son « dessein est d'écrire par ordre tout un Cours de [sa] Philosophie en forme de thèses (...); et au même livre, de faire imprimer un cours de Philosophie ordinaire (...) avec [ses] notes à la fin de chaque question », s'achevant par « une comparaison de ces deux Philosophies »[2]. Or, pour mener à bien un tel projet, Descartes devait obligatoirement se référer à ses contemporains scolastiques, donc les avoir lus : « ... j'ai envie de relire un peu leur Philosophie, ce que je n'ai pas fait depuis vingt ans, afin de voir si elle me semblera maintenant meilleure qu'elle ne faisait autrefois. Et pour cet effet, je vous prie de me mander les noms des auteurs qui ont écrit des cours de Philosophie et qui sont les plus suivis parmi eux et s'ils en ont quelques nouveaux depuis vingt ans; je ne me souviens plus que des Coimbres, Toletus et Rubius. Je voudrais bien aussi savoir s'il y a quelqu'un qui ait fait un abrégé de toute la Philosophie de l'Ecole et qui soit suivi. Il y avait bien, ce me semble, un Chartreux ou un Feuillant

2. *A Mersenne*, 11 novembre 1640, AT, III, 233, 4-15. Pareille « comparaison » n'aurait pas seulement mis en rapport deux philosophies incompatibles, mais, concession plus extraordinaire encore, aurait suivi, pour cette mise en rapport, l'ordre de l'Ecole (*Lettres à Mersenne et à Charlet (?)*, décembre 1640, AT, III, 259, 19-260, 10, et 270, 1-9).

qui l'avait fait, mais je ne me souviens plus de son nom »[3]. De fait, parmi les auteurs envisageables, Descartes donnera sa préférence à Eustache de Saint-Paul, dont la *Summa Philosophiae quadripartita de rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis et Metaphysicis* parut avec succès à Paris, en 1609[4]. C'est très probablement sur le modèle de ce titre (d'ailleurs courant), qu'il formule provisoirement celui des futurs *Principia* : « Summa quidem Philosophiae conscribo, et in ea fateor permulta esse ab iis quae in ipsorum [*sc.* les jésuites] scholis doceri solent, valde diversa »; ou encore : « ... je le [*sc.* mon *Monde*] ferai nommer *Summa Philosophiae*, afin qu'il s'introduise plus aisément dans la conversation des gens de l'école... »[5]. Mais, avec le titre, c'est aussi la quadripartition de la philosophie qui s'impose comme référence à Descartes, et d'autant plus strictement qu'il s'agit de s'en démarquer par un strict parallèle; ce cours quadriparti, Descartes l'avait parcouru dès ses années de philosophie de La Flèche; il le rappellera lors de sa polémique avec Voetius : « ... quia dudum scholarum Philosophiam, nominatim Logicam, Metaphysicam, Physicam si non accuratissime, saltem mediocriter perdidicimus »; quant au dernier terme, manquant, de la quadripartition, il apparaît dans l'opposition globale entre ce qui vaut « in Ethicis » et ce qui

3. *A Mersenne*, 30 septembre 1640, AT, III, 185, 4-18.
4. Outre Tolet, Rubius et les Conimbricenses (cités, mais récusés comme « trop longs » en AT, III, 251, 15-16), Descartes mentionne aussi Abra de Raconis (ou C. F. d'Abra, s.j.), *Totius Philosophiae, hoc est logicae, moralis, physicae et metaphysicae brevis (...) tractatio*, Paris, 1622, que lui conseille Mersenne (AT, III, 234, 6-10, et 251, 13-15); mais il optera finalement pour Eustache de Saint-Paul (AT, III, 185, 16-18; 232, 5-8; 259, 23-24; 260, 5-7), comme l'auteur du « ... meilleur livre qui ait jamais été fait en cette matière » (AT, III, 232, 6-7 et 470, 7-9); c'est sans doute pourquoi sa mort le rend « marri » (AT, III, 286, 3). — Pour l'enquête sur les acceptions comparées de *métaphysique/metaphysica* chez Descartes et ses contemporains ou immédiats prédécesseurs, nous reprenons les éléments et la méthode évoqués dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 14-16. Pareille « comparaison » s'esquisse en un sens dès la Flèche (*DM*, 8, 18-29 et 16, 5-7), pour se poursuivre, bien après la mort de Descartes, dans l'école cartésienne, par exemple avec le R.P. René Le Bossu, *Parallèle des principes de la physique d'Aristote et de celle de René Descartes*, Paris, 1674, qui succédait lui-même à Heereboord, J. de Raey ou J. du Roure (voir notre note *in* Bulletin Cartésien XII, *Archives de Philosophie*, 1983/3, p. 27).
5. *A Huygens*, 31 janvier 1642, AT, III, 523, 16-19 (= 782, 9-12).

vaut « in Metaphysicis »[6]. Pareille quadripartition, que respectent aussi Abra de Raconis ou Scipion Dupleix, imposait conceptuellement autant que tactiquement que Descartes traitât de la métaphysique comme telle; son absence eût ruiné l'ambition didactique qu'il ne cesse d'avouer à ses correspondants. *c)* Par conséquent, si malgré ces contraintes, la détermination cartésienne de la métaphysique restait ombrée par des retraits ou des obscurités, ces ambiguïtés ne pourraient résulter d'une simple ignorance ou négligence; elles attesteraient plutôt, ne serait-ce que négativement, la difficulté de la réinterprétation tentée par Descartes; elles mesureraient *a contrario* une mutation de l'essence (et non seulement du lexique) de la métaphysique en son destin historial. C'est pourquoi, en examinant systématiquement les rares occurrences de *métaphysique* ou *metaphysica* dans le *corpus* cartésien, nous devrons y mesurer des innovations par « comparaison » avec le « corps entier de la Philosophie » qui avait posé à Descartes lui-même la question de la métaphysique. Il s'agira donc de reconstituer, à partir de saint Thomas, Pererius, Fonseca et Suarez, mais aussi Goclenius, Eustache de Saint-Paul, Scipion Dupleix ou Abra de Raconis, le chemin de pensée qui, de révisions en déplacements, conduisit Descartes à un concept de la métaphysique radicalement nouveau.

§ 2. *La métaphysique comme transgression*

Ainsi appréhendées, les premières occurrences de *métaphysique* deviennent significatives, même dans le contexte allusif de la *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630. Il s'agit, dans ce cas, d'une question considérée par Mersenne comme « de Théologie », mais qui, selon Descartes, « est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine » — débat qu'il nous est désormais impossible de trancher,

6. Respectivement *A Regius*, janvier 1642, AT, III, 500, 21-23 et *A l'Hyperaspiste*, août 1641, AT, III, 431, 14 sq. Sur ce point, voir encore *Principia Philosophiae III*, § 3 et le couple « ... des discours de Morale et de Métaphysique... » *A Mersenne*, 27 mai 1638, AT, II, 145, 3-4, etc.). Concernant la quadripartition, voir *infra*, n. 23.

puisque la question débattue ne nous a pas été transmise[7]. En fait, son énoncé importe moins que les deux déterminations du concept de métaphysique qu'elle rend possibles. Soit la première : « ... au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités Métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie » (AT, I, 144, 14-17). Ou encore : « ... plusieurs questions métaphysiques et particulièrement celle-ci : Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures » (145, 6-10). Autrement dit, les « vérités métaphysiques » ou les « questions métaphysiques » transgressent les « vérités mathématiques » tout comme les « démonstrations de Géométrie ». Simplement, la métaphysique surpasse les mathématiques en certitude comme en dignité, puisqu'elle parvient justement à concevoir leur statut dépendant et créé. Resteront à déterminer la portée et la nature de cette transgression. Du moins l'écart entre mathématiques et métaphysique se marque-t-il d'emblée par l'extrême difficulté, sinon l'impossibilité pour chacune de ces deux sciences d'entendre l'autre; sitôt indiquée la transgression métaphysique, Descartes ajoute : « ... je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres » (144, 17-18). Il constate ainsi d'abord que les mathématiciens ne peuvent, s'ils s'en tiennent strictement à la rationalité de leur science, penser que « Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain et que la nécessité de ces vérités [*sc.* mathématiques] n'excèdent point notre connaissance »; ensuite que métaphysique et mathématiques s'excluent le plus souvent : « ... quamvis eas [*sc.* demonstrationes] quibus hic utor certitudine et evidentia Geometricas aequare vel etiam superare existimem, vereor tamen ne a multis satis percipi non possint (...). Nec certe plures in mundo Metaphysicis studiis quam Geometricis apti reperiuntur ». En sorte que, réciproquement, « ... fere omnibus usu venit, ut, si versati sint in Metaphysicis, a Geometricis abhorreant;

7. AT, I, 143, 25, et 144, 3-5. Nous avons pourtant tenté ailleurs de reconstituer la question posée par Mersenne à Descartes (*Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 162-168).

si vero Geometriam excoluerint, quae de prima Philosophia scripsi non capiant »[8]. Cette incompatibilité ne dépend pas d'une insuffisance accidentelle d'esprits incapables de deux sciences différentes, mais elle résulte plutôt d'une plus essentielle contradiction entre des conditions de possibilité; car « la partie de l'esprit qui aide le plus aux mathématiques, à savoir l'imagination, nuit plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques »[9]. L'imagination garde en effet une fonction d'auxiliaire de l'entendement pur, à qui elle permet de saisir l'étendue géométrique comme un objet réel, encore qu'en fait cette étendue n'apparaisse jamais que par abstraction des objets physiques particuliers. Ainsi la métaphysique, selon la *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, reçoit une première caractéristique — transgresser les mathématiques. Elle les outrepasse en les posant, parce qu'elle les appréhende comme « créées », c'est-à-dire à la fois comme dépendantes d'une instauration antérieure (d'un système d'axiome préalable) et comme instituées par une instance qui leur reste inintelligible, puisqu'elle les fonde.

Le même texte offre pourtant encore une deuxième détermination du concept cartésien de métaphysique. Tandis que la première énonçait une transgression des mathématiques (par création), la seconde annonce une transgression de la physique (par fondation). En effet, Descartes ne passe à la métaphysique qu'autant qu'il cherche une fondation de la physique : « ... je n'eusse su trouver les fondements de la Physique si je ne les eusse cherchés par cette voie » (AT, I, 144, 9-11) : la physique n'a jamais besoin que d'elle-même, sauf lorsqu'il faut en atteindre les « fondements »; alors, il faut « toucher en [la]

8. Respectivement, *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150, 17-20, puis *Meditationes..., Epistula...*, AT, VII, 4, 24-31, et enfin *Principia philosophiae, Epistula...*, AT, VIII-1, 4, 3-6. Voir aussi *A Mersenne*, 27 août 1639 : « ... Métaphysique, qui est une science que presque personne n'entend » (AT, II, 570, 18-20), ou encore *A Mersenne*, 16 octobre 1639 : « ... il y a fort peu de personnes qui soient capables d'entendre la Métaphysique » (AT, II, 596, 22-23). Voir *infra*, n. 31.

9. *A Mersenne*, 13 novembre 1639, AT, II, 622, 13-16. Voir *A Elisabeth*, 28 juin 1643 : « Les pensées métaphysiques qui exercent l'entendement pur servent à rendre la notion de l'âme familière; et l'étude des Mathématiques, qui exerce principalement l'imagination (...), nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes » (AT, III, 692, 10-16).

Physique plusieurs questions de Métaphysique » (145, 5-6). En elle-même, l'expérience sensible reste « sans fondement » (AT, I, 97, 21), et la physique ne trouverait sa rationalité qu'en se transgressant elle-même jusqu'à la métaphysique. *Méta*physique équivaut directement au *principe* de la physique, aussi bien dans son achèvement — « ... ce peu de Métaphysique [*sc.* les *Meditationes*] que je vous envoie, contient tous les principes de ma Physique », « ... ces six méditations contiennent tous les fondements de ma Physique » — que dans son intention : « ... avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère faire quelque jour, mais qui ne l'a point été ci-devant) »[10]. Un excellent exemple du fonctionnement de tels *principia Metaphysica*[11] est donné par la formulation cartésienne de ce qui deviendra ultérieurement le principe d'inertie. Il s'agit des « deux principes de Physique » requis pour répondre à quelques questions de Mersenne. Le premier principe reste négatif — refus de qualités substantielles réelles. Mais le second est positif : « L'autre principe est que tout ce qui est, ou existe, demeure toujours en l'état qu'il est, si quelque cause extérieure ne le change »; ce principe, à son tour, requiert un fondement strictement non physique, littéralement métaphysique : « Ce que je prouve par la Métaphysique : car Dieu qui est auteur de toutes choses, étant tout parfait et immuable, il me semble répugner qu'aucune chose simple qui existe, et par conséquent dont Dieu est auteur, ait en soi le principe de sa destruction »[12]. Il s'agit donc bien ici du même Dieu « aussi bien auteur de l'essence comme de l'existence des créatures, (...) auteur de toutes

10. *A Mersenne*, respectivement, 11 novembre 1640, AT, III, 233, 24-26; puis 28 janvier 1641, AT, III, 298, 1-2 et enfin 27 mai 1638, AT, II, 141, 25-142, 2.

11. *A Regius*, juin 1642, AT, III, 566, 29, ou « ... les principes de la Métaphysique... », *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT, III, 695, 5-6.

12. *A Mersenne*, 26 avril 1643, AT, III, 648, 2 puis 649, 12-25. Parallèle en *Principia philosophiae II*, §§ 36 et 41-42. D'où la faute de Regius, qui a « ... changé l'ordre et nié quelques vérités de Métaphysique, sur qui toute la Physique doit être appuyée » (*Principes de la Philosophie*, lettre-préface, AT, IX-2, 19, 24-26). La dépendance n'équivaut en rien à une déduction directement métaphysique des lois de la physique, comme l'a fermement démontré D. M. Clarke, « Physique et métaphysique chez Descartes », *Archives de Philosophie*, 1980/3, et *Descartes Philosophy of Science*, Manchester, 1982. Voir *infra*, chap. III, § 14, p. 199 sq.

choses » (AT, I, 152, 2-7), qui, en 1630, introduisait également la métaphysique à partir de la physique. On remarquera la lucidité du procédé cartésien : il ne s'agit pas de fonder directement une thèse physique sur un principe métaphysique, mais d'assurer ce que la physique considère *déjà* comme un principe — tout corps persiste en son état, quel que soit celui-ci, si aucune force extérieure ne l'en empêche — sur un principe plus fondamental, métaphysique. Mais pourquoi requérir ainsi un principe de principe, un fondement de fondement, selon une exigence fantastique qui se transgresse indéfiniment sans jamais aboutir ? En fait, le principe ou fondement physique ne se redouble métaphysiquement que pour *n*'avoir justement *pas* à s'évanouir dans une régression infinie, et pour s'assurer directement dans l'instance ultime — le créateur des vérités éternelles —, en lui empruntant une manière d'éternité épistémologique qui le soustraie ainsi à la chaîne causale indéfiniment régressive. Le principe d'inertie implique que tout corps, même et surtout en mouvement, puisse être considéré comme demeurant, par lui-même, toujours dans le même étant. Physiquement et empiriquement, il y a un paradoxe insoutenable à considérer un mouvement comme un état stable — quelle qu'en soit, d'ailleurs, la fécondité théorique. Ce paradoxe se retrouve encore dans la seconde des « lois de la Nature », qui suppose rectiligne tout mouvement : car de fait, selon l'empirie et l'observation, les mouvements ne sont quasi jamais rectilignes ni indéfiniment prolongés. Ces paradoxes, bien que, ou parce que fondateurs pour la théorie physique, ne peuvent s'établir dans le champ de la physique qu'ils rendent possible. Ils doivent donc l'être au-delà, en une transgression qui mène à la métaphysique : les principes physiques se découvrent, comme les vérités mathématiques et par leur intermédiaire, être des « vérités éternelles », donc être créés par Dieu. Dieu met en œuvre, dans l'acte créateur lui-même, les caractères de sa propre divinité ; il marque donc de son immuabilité propre les créatures, y compris les mouvements, qui, en conséquence, s'exerceront comme des états immuables de transports rectilignes (sauf choc avec un autre corps en mouvement). La fondation métaphysique de principes physiques n'implique donc ni confusion, ni dogmatisme : les paradoxes de la théorie, insolubles parce que principiels, se trouvent fondés non par régression à des énoncés protocolaires ou à un système d'axiomes, mais par recours à un modèle hétérogène (ici théologique), qui sans confusion en assure la possibilité. En l'occurrence, l'immuabilité divine rend intelligible, à titre de modèle métaphysique, le paradoxe physique d'un mouvement considéré comme un état. Ainsi, la métaphysique se caractérise-t-elle aussi, en 1630, par la transgression de la physique.

Bien qu'il ne soit que très succinctement évoqué, le concept de métaphysique n'en reçoit donc pas moins deux déterminations précises. Le moment métaphysique de la philosophie transgresse d'une part la physique (par fondation), d'autre part les mathématiques (par création). La métaphysique n'atteste sa pertinence qu'en outrepassant (donc disqualifiant autant que confirmant) deux autres sciences, d'ailleurs liées entre elles par un rapport de codification qui les réunit définitivement[13]. Cette double transgression suffit à schématiser le rapport cartésien des trois sciences principales : métaphysique, mathématiques et physique. Mais, du même coup, s'impose une autre évidence : ce schéma cartésien reproduit la topique des mêmes trois sciences principales selon Aristote. Il suffit, pour le vérifier, de reprendre la hiérarchie des sciences théorétiques, telle qu'Aristote l'expose au *livre E* de ce que, depuis Andronicos, la tradition nomme la *Métaphysique*. Premièrement, la science physique considère des choses en mouvement (donc affectées de « matière », par conséquent non éternelles) et séparées (c'est-à-dire distinctes et individualisées en « acte »). Deuxièmement, la science mathématique considère des choses certes immobiles (puisque abstraites de leur « matière »), mais non séparées (puisque seule l'abstraction les distingue de la « matière » physique dont elles proviennent). Troisième-

13. Pour la doctrine du code comme le rapport entre la physique et les mathématiques, nous renvoyons à *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 231-263. Pour le passage à la métaphysique dans la *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, voir *ibid.*, p. 304-312. Le code s'exerce par l'opérateur de la mécanique : « ... pourvu que l'on suppose que cette Nature agit en tout suivant les lois exactes des Mécaniques, et que c'est Dieu qui a imposé ces lois » (*A Mersenne*, 20 février 1639, AT, II, 525, 9-11).

ment la science théologique considère, elle, des choses séparées et immobiles, donc des étants libres de toute « matière », non par abstraction mais par accomplissement : « S'il est quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé (εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν), il est clair que sa connaissance demande une science théorétique, qui ne se confondra ni avec la science physique (elle considère en effet certaines choses en mouvement), ni avec la science mathématique, mais une science antérieure à l'une et l'autre (προτεράς ἀμφοῖν) »[14]. Cette science théorétique considère les choses immobiles, éternelles et séparées, qui « servent de causes pour les visibles d'entre les choses divines », en sorte que « si demeure quelque part du divin (εἴ που τὸ Θεῖον ὑπάρχει), il demeure dans une telle nature » : aussi convient-il de nommer cette science science théologique, et de lui donner le statut de « première science », ou bien de « philosophie première »[15]. Le rapprochement entre les topiques aristotélicienne et cartésienne s'impose d'autant plus que maints caractères précis le

14. *Métaphysique E*, 1, 1026 *a* 11-13. — Une différence capitale demeure pourtant : pour Descartes, les mathématiques régissent la physique (par l'intermédiaire de la mécanique : *DM*, 54, 26-27 et *A Plempius*, 3 octobre 1637, AT, I, 421, 7-17), tandis que pour Aristote, si, par impossible, faisait défaut la « science théologique », alors « la [science] physique serait la première » (*E* 1, 1026 a 29), et non point les mathématiques. Descartes substitue donc une hiérarchie continue entre physique/mathématiques/métaphysique à la double et parallèle transgression de la physique et des mathématiques par l'unique théologie, qu'établissait Aristote. Il est néanmoins vrai qu'en 1647, Descartes reviendra à la position d'Aristote : « La seconde [*sc.* partie de la vraie philosophie, après la métaphysique] est la Physique... » (AT, IX-2, 14, 13). Que la formule μετὰ τὰ φυσικὰ ne doive pas s'entendre seulement comme une indication bibliographique, mais qu'elle remonte, à travers Andronicos, bien en deçà, « ... und so wäre kein anderer als Aristoteles der Urheber des Namen Metaphysik », et qu'elle convienne sans contradiction avec la φιλοσοφία πρώτη, c'est ce qu'a soutenu H. Reiner, « Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 8, 1954 (p. 210-237). Voir aussi H. Wagner, « Das Problem des aristotelischen Metaphysiksbegriffs », *Philosophische Rundschau*, 1957 et E. Vollrath, *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Wuppertal, 1969. Tout ce débat se situe pourtant toujours dans l'horizon d'une détermination strictement ontique de la φύσις et des φυσικὰ qu'il s'agit éventuellement de transgresser; mais une autre interprétation (ontologique ?) de la φύσις ouvrirait à une reprise radicalement autre de l'essence de la métaphysique; ainsi Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (ws 1929-1930), G. A., 29/30, § 8-15.

15. *Métaphysique E*, 1, respectivement 1026 *a* 20-21 et 1026 *a* 29 et 30.

confirment. *a)* Aristote ne soumet pas à la science théologique des mathématiques seulement particulières (géométrie, arithmétique, etc.); il envisage rien de moins qu'une mathématique « commune universellement à toutes, καθόλου πασῶν κοινή », donc une science universelle de la quantité et de sa mesure qui, sans se confondre avec elles, précède et rend possibles les sciences communément dites mathématiques. Or pareille science méta-mathématique anticipe, chez Aristote, sur la *Mathesis Universalis* de la *Regula IV*, du moins en ce qui concerne le paramètre de la mesure — celui de l'ordre restant propre à l'entreprise cartésienne[16]. Dans les deux cas, il s'agit donc bien d'une transgression des mathématiques, prises à chaque fois en leur pleine dignité — dans leur figure méta-mathématique de science de la mesure en général. Ce que transgresse la métaphysique est donc rien de moins que l'accomplissement ultime (méta-mathématique) des mathématiques en totalité. *b)* Descartes n'introduit pas moins ici la théologie que ne le faisait Aristote : il faut d'autant plus le souligner qu'une telle intervention de l'instance théologique n'a rien de courant sous sa plume. En effet, habituellement Descartes refuse de se « mêler de la Théologie » (AT, I, 150, 24-25), parce qu'il la définit strictement comme théologie révélée, et non comme théologie naturelle : « ... ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement Théologie » (AT, I, 144, 2-3); en 1637, le *Discours de la Méthode*, plus précis encore, pose que « la théologie enseigne à gagner le ciel » (*DM*, 6, 7-8 = 8, 8-9), et que, « ... pour (...) y réussir, il [est] besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme » (*DM*, 8, 15-17). Aussi Descartes ne mentionne-t-il, le plus souvent, la théologie que pour s'y dérober : « Les (...) derniers points de votre lettre sont tous de Théologie, c'est pourquoi je m'en tairai s'il vous plaît » (AT, I, 153, 24-26). Cette règle souffre pourtant ici, à propos de la création des vérités éternelles, une de ses rares exceptions, puisque Descartes y revendique

16. *Métaphysique E*, 1, 1026 *a* 27; sur les parallèles aristotéliciens, l'identification de cette mathématique universelle et sa différence d'avec la *Mathesis Universalis* cartésienne, voir nos analyses dans *Sur l'ontologie grise de Descartes*, p. 62-64 et *René Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, p. 155-164, 302-309.

pour métaphysique une question que Mersenne tenait pour théologique. Laquelle ? Nous l'ignorons, puisque nous ne disposons plus de la lettre de Mersenne à laquelle répond celle de Descartes. Du moins, sa déclaration n'offre-t-elle aucune ambiguïté : « Pour votre question de Théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, pour ce qu'elle ne touche point à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement la Théologie ; mais elle est plutôt métaphysique et se doit examiner par la raison humaine. Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison, sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître soi-même; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie »[17]. Il s'agit, redisons-le, de la première occurrence cartésienne de *métaphysique*; elle apparaît dans une remarquable et rare synonymie avec *théologie*. Qu'il s'agisse ici de la théologie naturelle n'affaiblit pas le rapprochement avec la situation de la « science théologique » d'Aristote, bien au contraire : la métaphysique transgresse aussi bien les mathématiques (par création) que la physique (par fondation), en sorte de remplir une fonction explicitement théologique; car c'est en tant que théologiquement occupée de « la grandeur de Dieu » (AT, I, 145, 21-22) que la métaphysique transcende ici la physique et les mathématiques — comme c'était en tant que suscitée par une φύσις divine que la science qui sera nommée *μεταφυσική outrepassait les sciences théorétiques μαθηματική et φυσική. La nomenclature des trois sciences reste donc inchangée entre Aristote et Descartes : il s'agit toujours de la physique, des mathématiques (réunies sous l'instance d'une science de la quantité en général, où Aristote anticipe sur le langage cartésien) et enfin d'une théologie (Descartes retrouvant ici, à côté de *métaphysique* et malgré l'acception révélée du terme, l'emploi aristotélicien). *c)* La similitude de ces deux topiques apparaît encore plus frappante, si l'on mesure la thèse de Descartes à celle de ses principaux contemporains. Comme bien d'autres, Kepler, Mersenne

17. *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 143, 25-144, 11.

et Galilée tiennent les vérités mathématiques pour increées, parce qu'ils les attribuent à l'entendement divin; en sorte que la théologie naturelle ne transgresse la physique qu'en divinisant en retour les mathématiques, puisque Dieu n'a créé le monde physique qu'en suivant l'univoque et unique rationalité mathématique[18]. Dans ce dispositif, les mathématiques gagnent un statut immédiatement théologique et partagent ainsi, avec l'éternité increée, de Dieu la transcendance envers l'univers physique; en corollaire, aucune métaphysique ne paraît plus possible, ni vraiment requise — tant la rationalité univoque des mathématiques divines en tient lieu. Quand Descartes établit, contre l'opinion régnante, la création des « vérités mathématiques » (AT, I, 145, 7), il fait certes droit à sa propre appréhension de la transcendance divine, explicitement chrétienne, pour récuser la soumission païenne de Dieu « comme un Jupiter ou un Saturne (...) au Styx et aux destinées » (145, 11-12). Mais il ne fait pas moins droit à la topique aristotélicienne des sciences théorétiques, dans laquelle, avec moins de « paganisme » que chez bien des modernes, la science mathématique en général se trouve déchue du rang divin, occupé par la seule science théologique — au point de devoir même céder le second rang à la physique. Bref, à s'en tenir strictement à la hiérarchie des sciences, sans considérer les métamorphoses de leurs objets respectifs (passage de φύσις à *monde*, de καθόλου πασῶν κοινὴ μαθηματικὴ à *Mathesis Universalis*, et enfin de τὸ Θεῖον au Dieu créateur), la création des vérités éternelles restaure et respecte la topique aristotélicienne des sciences théorétiques. Descartes retrouve, en sa *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, la définition de la φιλοσοφία πρώτη acquise par Aristote en *Métaphysique E*, 1. Il est une philosophie première, assumée conjointement par la théologie (naturelle, en tout cas non révélée) et par la métaphysique (encore ignorée littéralement par Aristote), qui s'établit en transgressant aussi bien les mathématiques que la physique.

Ce résultat trouve confirmation dans une seconde similitude : Descartes reproduit en effet aussi, en 1630, la définition scolaire et

18. Voir *Sur la théologie blanche de Descartes*, chap. 9-11.

scolastique de la notion, désormais consacrée sinon toujours pensée, de métaphysique. En effet, en termes cartésiens, les « questions métaphysiques », donc aussi les « vérités métaphysiques » (AT, I, 144, 15, voir 145, 6) ne deviennent accessibles qu'à un esprit capable de concevoir un inconcevable : « Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain » (150, 18-19). La métaphysique ne s'ouvre qu'en surpassant les conditions communes du savoir, justement parce que l'objet formel de ce nouveau savoir outrepasse la portée du savoir commun. La métaphysique « surpasse » (AT, I, 150, 18) les autres sciences pour Descartes, comme, pour Aristote, la πρώτη φιλοσοφία « s'élève »[19] au-dessus des autres sciences théorétiques. Par quoi aussi Descartes reprend à son compte l'étymologie, aussi discutable que répandue, de la *méta*physique comme transgression de la physique *après* laquelle elle viendrait. Ce lieu commun apparaît, entre autres auteurs, chez Fonseca : « D'où il s'est fait que la science même, qui est traitée en ces livres, est d'habitude nommée par les Modernes simplement Métaphysique, c'est-à-dire la science des choses post- ou supranaturelles, tandis qu'Aristote la nomme souvent philosophie première »[20]. Suarez marque encore plus nettement la définition de la métaphysique, non sans concurrence avec d'autres, comme une transgression qui « surpasse » la physique : « ... d'où elle fut aussi nommée métaphysique, moins d'ailleurs par Aristote que par ses interprètes; ce nom a en effet été pris du titre qu'Aristote mit en tête de son ouvrage de métaphysique, τῶν μετὰ τὰ φυσικά, c'est-à-dire des choses qui suivent les sciences et les choses naturelles (...). C'est pourquoi elle fut dite *métaphysique*, comme étant instituée après la physique ou au-delà de la physique »[21]. Dans les traités scolaires, auxquels Descartes n'hésite

19. αἱρετώτεραι, *Métaphysique E*, 1, 1026 *a* 22-23.

20. Fonseca : « Hînc factum est ut scientia ipsa, quae his libris traditur, simplici nomine appellari soleat a Recentioribus Metaphysica, quasi Postnaturalium aut Supranaturalium scientia, cum ab Aristotele saepe appellatur prima Philosophia », *In Libros Metaphysicorum Aristotelis, I, proemium*, chap. VIII, Rome, 1577, t. 1, p. 29.

21. Suarez : « ... ex quo etiam *metaphysica* nominata est; quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretatibus habuit; sumptum vero est ex inscriptione quam Aristoteles suis Metaphysicae libris praescripsit, videlicet τῶν μετὰ τὰ φυσικά, id est, de

pas à renvoyer, cette étymologie de convenance sert toujours à justifier que la πρώτη φιλοσοφία ait pu, sans aucune autorité aristotélicienne, s'abolir en une *metaphysica*, qui l'englobe ou la remplace. Eustache de Saint-Paul donne, en quatrième sens de la philosophie, la métaphysique, « parce qu'elle suit, dans l'ordre théorique, la physique, ou plutôt vient après elle ». Abra de Raconis, en cinquième et dernier sens, mentionne qu' « enfin elle se nomme métaphysique, c'est-à-dire science postnaturelle ou encore discipline concernant les choses qui suivent les choses naturelles ». Scipion Dupleix en fait au contraire la première acception : « Le premier et le plus commun, c'est le nom de Métaphysique qui est donné à cette science pour deux raisons. L'une parce qu'elle est des choses surnaturelles, comme Dieu ou les Anges (...). L'autre est que le Philosophe a intitulé les livres qu'il a écrits sur cette science τῶν μετὰ τὰ φυσικά, c'est-à-dire : *Des choses qui suivent les naturelles*, ou ce qui suit la physique et la science des choses naturelles »[22]. La métaphysique se définit et se constitue par l'acte même de transgresser toute autre science. En 1630, Descartes avait ainsi institué la métaphysique du fait même qu'il avait transgressé tant les mathématiques que la physique; mais dans le contexte très particulier provoqué par les exigences de la méthode (et du code), « métaphysique » ne jouait encore que comme un qualificatif, non déjà comme la dénomination d'une science accomplie. Mais en 1647, lorsqu'il rédige une *Préface* pour la traduction fran-

his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur », *Disputationes Metaphysicae, Disp. I*, s. 1, *proem.*, *O.o.*, t. 25, p. 2; voir aussi : « ... hanc scientiam transphysicam seu postphysicam vocavit [*sc.* Aristote] », *Disp. I*, s. 1, n. 13, *loc. cit.*, p. 29. L'équivalence entre *méta*physique et *trans*physique remonte au moins à saint Thomas, *In XII Libros Metaphysicorum Expositio*, *Prooemium*, éd. Cathala, Rome, 1964, p. 2.

22. Respectivement Eustache de Saint-Paul : « ... quia Physicam ordine doctrinae sequitur, sive quia illam praetergreditur », *Summa Philosophiae quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, *Praefatio*, q. 1, Paris, 1609 (et 1617, 4ᵉ éd.), p. 1; puis Abra de Raconis : « Tandem appellatur Metaphysica, id est post-naturalis scientia, seu disciplina rerum res naturales consequentium », *Totius Philosophiae, hoc est logicae, moralis, physicae et metaphysicae brevis tractatio*, Paris, 1622, que nous citons ici d'après l'édition Paris, 1651, *Quarta Pars Philosophiae seu Metaphysica* (précédée de la *Tertia Pars Philosophiae seu Physica*), *Praeludium primum, De Nominibus Metaphysicae*, p. 2. Enfin, Scipion Dupleix, *La Métaphysique ou science surnaturelle*, 1, 2, *Des divers noms de la Métaphysique*, Paris, 1610, ici éd. 1626, p. 19 (voir sa *Physique*, 1, 2, Paris, 1603 et 1984, p. 36).

çaise des *Principia Philosophiae*, Descartes a conquis par ses voies propres des positions métaphysiques complètes : il peut donc se permettre de reprendre pédagogiquement mais sans risque de confusion la topique et le lexique de la philosophie scolaire. *a)* Désormais la métaphysique apparaît de plein droit et se définit nettement par sa transgression de la physique : « ... la vraie Philosophie, dont la première partie est la Métaphysique (...). La seconde est la Physique » (AT, IX-2, 14, 7-13); la hiérarchie aristotélicienne semble même ici formellement maintenue, puisque la métaphysique transgresse bien la physique et non, directement, les mathématiques (comme c'était le cas en 1630). *b)* Le projet d' « écrire par ordre tout un Cours de [s]a Philosophie » (AT, III, 233, 4-5) supposait la reprise des quatre parties qui, scolairement, organisent la philosophie : logique (parfois appelée dialectique), morale, physique et métaphysique; ainsi procèdent Abra de Raconis et Eustache de Saint-Paul, auteurs mentionnés par Descartes à maintes reprises[23]. Et de fait, Descartes reprend, en partie du moins, cette organisation de la philosophie, puisqu'il s'en inspire plus que de Porphyre, pour postuler que « toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et Morale » (AT, IX-2, 14, 24-28). L'on reconnaît aisément en cet « arbre » trois des sections habituelles d'un « Cours entier de Philosophie » : la métaphysique, la physique et la morale; il y manque la logique ou dialectique, refusée depuis les *Regulae* selon une constante récusation du formalisme issu des catégories de l'étant[24]. L'absence des mathématiques

23. Eustache de Saint-Paul, *Summa Philosophiae Quadripartita, de rebus dialectis, moralibus, physicis et metaphysicis* ; ou bien Abra de Raconis, *Totius Philosophiae, hoc est logicae, moralis, physicae et metaphysicae brevis tractatio* (voir *supra*, n. 4). Scipion Dupleix reprit, en 1632, dans un seul ensemble intitulé *Cours entier de philosophie*, ses travaux antérieurs : *La logique ou l'art de discourir* (1600), *La Physique ou science naturelle* (1603), *L'Ethique ou philosophie morale* (1617) et *La Métaphysique ou science surnaturelle* (1610).

24. Voir *Regulae*, AT, X, 36, 5, 7-9; 372, 22 - 373, 2; 406, 9-26, etc. (et les notes correspondantes dans *Règles utiles et claires...*, p. 133 et 218). Sur « l'arbre » cartésien, on pourra consulter P. Mesnard, « L'arbre de la sagesse », *Descartes*, Cahiers de Royaumont, Paris, 1957.

ne fait pas difficulté, puisqu'il s'agit ici des parties de la « vraie Philosophie » (AT, IX-2, 14, 7-8), et d'elles seules; et de droit elles ne comprennent pas les mathématiques. Descartes reproduit donc ici, sans en déborder, la division scolaire des cours, d'ailleurs d'origine stoïcienne. L'intervention des mathématiques dans la topique de 1630 s'explique au contraire par la confrontation stricte avec une topique aristotélicienne (*Métaphysique E*, 1). La véritable difficulté consisterait plutôt à déterminer pourquoi et comment Descartes peut utiliser deux classifications disparates, les harmoniser et jouer de leurs écarts. Reste que les mathématiques se trouvent implicites et présupposées, en 1647, dans la physique dont elles assurent la codification et dans la mécanique où elles passent à l'effectivité[25]. Quant à la mention de la médecine, elle transcrit en termes cartésiens le sous-ensemble commun à la morale et à la mécanique — en dépendance de la physique. Il est donc permis de considérer les divisions cartésiennes de la philosophie, en 1647, comme un aménagement de la quadripartition scolaire, par conséquent comme une confirmation aussi de la définition commune de la métaphysique.

Les deux similitudes ainsi dégagées permettent de délimiter une acception cartésienne de *métaphysique*. Selon la doctrine commune, en effet, la détermination de la métaphysique comme cette partie de la philosophie qui transgresse la physique aboutit à en définir un caractère essentiel — la métaphysique abstrait son objet formel de toute matière. De cette thèse, les confirmations ne manquent pas, en particulier chez les auteurs jésuites. *a)* Pererius dégage parmi les différentes abstractions la plus accomplie : « ... la troisième est l'abstraction de la chose à l'égard de toute matière, tant selon la réalité

25. Sur le rapport des mathématiques à la physique, voir la formule : « ... expliquer les matières physiques par des raisons mathématiques » (*A Mersenne*, 11 octobre 1638, AT, II, 380, 5-6, ou : « ... toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie » (*A Mersenne*, 27 juillet 1638, AT, II, 268, 13-14). Sur le rapport entre mécanique et physique (*supra*, n. 13), voir *DM*, 54, 26-27 : « ... les règles des Mécaniques, qui sont les mêmes que celles de la nature » (ou encore *A Plempius*, 3 octobre 1637, AT, I, 420, 21 - 422, 5), *A Morin*, 13 juillet 1638 : « ... les règles des Mécaniques et de la vraie Physique » (AT, II, 212, 25-26), *A Florimond de Beaune*, 30 avril 1639 : « ... encore que toute ma Physique ne soit autre chose que Mécanique... » (AT, II, 542, 18-20), etc.

que par raison, abstraction telle que nous l'observons en Dieu et dans les intelligences »; cette abstraction outrepasse en particulier la simple abstraction mathématique, qui procède seulement rationnellement, non pas réellement. *b)* Suarez précise sans équivoque comment l'abstraction peut effectivement mettre en œuvre la transgression métaphysique : « Car cette [dernière] science fait abstraction [à propos] des choses sensibles et matérielles (qui sont dites physiques, parce que ce sont elles dont se préoccupe la philosophie naturelle); aussi contemple-t-elle les choses divines et séparées de la matière, ainsi que les raisons communes de l'étant, qui peuvent exister à part de la matière; elle fut donc nommée métaphysique, comme [étant] instituée après la physique ou au-delà de la physique ». *c)* Abra de Raconis pousse la thèse suarézienne à son terme, pour y accomplir l'abstraction : « Il faut établir que l'étant abstrait tant de Dieu que des créatures est l'objet adéquat de la métaphysique »[26]. Pareille convergence a d'autant plus de poids, que l'auteur préféré de Descartes parmi les scolaires — Eustache de Saint-Paul — la reprend évidemment en conclusion d'un développement d'inspiration suarézienne sur l'objet de la métaphysique : « D'où l'on peut conclure à la définition suivante de la métaphysique : on l'appelle une science théorique de l'étant réel, par soi et complet, abstrait bien sûr de toute matière selon l'indifférence. » L'abstraction métaphysique conduit d'ailleurs si nécessairement à la considération de l'*ens* comme tel, que le néologisme d' « ontologie » (écrit, il est vrai, encore en grec)

26. Respectivement Pererius : « Tertia est abstractio rei ab omni materia, tam secundum rem, quam secundum rationem, quam abstractionem cernimus in Deo et intelligentiis », *De Communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, *I*, 5, Rome, 1576, p. 10; puis Suarez : « Abstrahit enim haec scientia de sensibilibus seu materialibus rebus (quae physice dicuntur, quoniam in eis naturalis philosophia versatur) et res divinas et materia separatas et communes rationes entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur : et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam seu ultra physicam constituta », *Disputationes Metaphysicae*, *I*, *Proemium*, t. 25, p. 2. (voir aussi : « ... metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur », *ibid.*, s. 3, n. 1, t. 25, p. 22); enfin Abra de Raconis : « Ens abstractum a Deo et creaturis statuendum est adaequatum metaphysicae objectum », *Totius philosophiae (...) brevis tractatio*, *IV*. *Metaphysica. Praeludium quartum*, *s.* 2, *post. prop.*, *op. cit.*, p. 8.

apparut pour la première fois dans l'histoire de la philosophie lorsque Goclenius, en 1613, définit l'abstraction : « La séparation et l'abstraction d'avec la matière se fait tantôt de la [matière] singulière, tantôt de [la matière] universelle, et même seulement selon la raison, comme d'avec un corps simple et un corps mixte. De ce dernier type est [l'abstraction] mathématique et donc l'ὀντολογικὴ, c'est-à-dire celle de la Philosophie qui traite de l'étant et des Transcendentaux »[27]. L'abstraction transgresse ici la matière, mais aussi l'essence particulière, jusqu'à l'ὄν ᾗ ὄν, l'étant dans son étantité. Par quoi toute la métaphysique dépend de la puissance de l'abstraction.

Cette thèse commune éclaire plusieurs séries de textes cartésiens, qui, sans pareil ensemble, fussent restés obscurs ou insignifiants. Premièrement, la métaphysique commence, pour Descartes aussi, quand disparaît la matière, donc apparaissent « les choses immatérielles et métaphysiques » (AT, IX-2, 10, 13); car elle s'ouvre toujours « par l'idée de Dieu, par l'idée de l'âme et par les idées des choses insensibles »[28]. Deuxièmement, Descartes confirme et dépasse la doctrine commune en ce qu'à ses yeux l'abstraction métaphysique n'exige pas seulement que l'objet soit vide de toute matière, mais surtout que l'esprit s'abstraie d'abord lui-même des considérations

27. Respectivement Eustache de Saint-Paul : « Ex his colligi potest haec Metaphysicae definitio ut videlicet dicatur scientia theorica de ente reali per se et completo ab omni materia saltem secundum indifferentiam abstracto », *Summa philosophica quadripartita*, *Praefatio*, q. 2, p. 5 : puis Goclenius : « Sejunctio et Abstractio a materia est cum singuli, tum universali, etiam secundum rationem tantum, ut a corpore simplici et mixto. Mathematica haec est et ὀντολογικὴ idest Philosophiae de ente seu Transcendentibus ». En marge, cet alinéa est sous-titré ὀντολογία *et philosophia de ENTE*, *Lexicon philosophicum*, Francfort, 1613, p. 16. Sur la détermination de l'objet de la métaphysique, au sens le plus strict, jusqu'au point de susciter le néologisme d'*ontologia*, on doit toujours se reporter à l'étude de M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhundert*, Tübingen, 1939, particulièrement Hpst. II, S. 1, *a)* et *b)*, p. 162-187, ainsi qu'à P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921 et Stuttgart, 1962, particulièrement p. 259 sq. Voir *infra*, II, § 1, n. 8, p. 79.

28. *A Mersenne*, juillet 1641, AT, III, 392, 12-13. Voir : « ... [res] intelligibiles tantum, atque ab omni materia secretas... » (AT, VII, 53, 4-5), et *A Mersenne*, 25 novembre 1630 : « ... un petit traité de Métaphysique (...) dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps » (AT, I, 182, 18-22).

sensibles; l'injonction sans cesse répétée d'une *abductio mentis a sensibus* redouble pour l'esprit ce qu'implique déjà le concept de métaphysique : « Quamvis enim jam ante dictum sit a multis, ad res Metaphysicas intelligendas mentem a sensibus esse abducendam, nemo tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderat » (AT, VII, 131, 6-10). Descartes estime avoir, mieux que ses prédécesseurs, effectivement accompli l'abstraction radicale de la métaphysique, parce que dans l'acte du *cogito* la *mens* se perçoit elle-même pour la première fois avant et sans le corps (AT, VII, 131, 10-133, 16). Plus, ajoutera-t-il, elle l'accomplit dès le doute, pour cela justement nommé métaphysique : « In prima [Meditatione], causae exponuntur propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possimus dubitare (...). Etsi autem istius tantae dubitationis utilitas prima fronte non appareat, est tamen in eo maxima quod ab omnibus praejudiciis nos liberet, viamque facillimam sternat ad mentem a sensibus abducendam » (AT, VII, 12, 1-8)[29]. L'*abductio* de l'esprit hors du sensible marque sans doute comme l'acte de naissance de la *mens*; mais la *mens* transgresse alors surtout la physique (sensation et sensible), comme aussi les mathématiques (imagination) — c'est-à-dire qu'elle transgresse le sensible sous ses deux états, soit universel (sensibles seconds), soit particulier (sensibles premiers). Le doute ne rend pas uniquement possible l'*ego*, étant en tant que cogitant; il rend d'abord possible l'ouverture de l'horizon entier de la métaphysique, en ce que, par lui, l'*ego* pense purement les étants insensibles en général. La conquête de l'*ego cogito* ne doit pas dissimuler que, à travers lui, le doute envers le sensible permet de transgresser la physique, comme en retour la transgression des mathématiques impose de douter de l'imaginable. Le doute accède seul et comme tel à l'insensible, quel qu'il soit — bref, il inaugure la métaphysique dans son excellence.

29. « Abducere mentem a sensibus », la formule apparaît souvent : AT, I, 560, 16; AT, VII, 9, 25-27; 12, 7-8; 14, 20-21; 52, 23-24; 131, 8-9, etc. Il ne s'agit pas d'une propédeutique psychologique à la méditation en général (comme, par exemple, de ne plus se préoccuper des affaires du monde, de suspendre ses passions, de lutter contre ses préjugés, etc.), mais de l'acte même par lequel se libère l'objet formel de la métaphysique.

Troisièmement, il faut considérer avec attention les réserves dont Descartes paraît bien affecter son propre projet. Ainsi en 1637 : « Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'ai faites; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde » (*DM*, 31, 14-17); ici, l'expression « peu commun » n'indique aucune extravagance, mais l'abstraction métaphysique et le passage à la limite qu'il impose à l'esprit. Ainsi en 1641, la « certitude métaphysique » de 1637 (*DM*, 38, 3-4) s'équilibre-t-elle d'une « valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio » (AT, VII, 36, 24-25); mais justement, par définition, *toute* raison métaphysique doit rester ténue, puisqu'elle se définit par l'abstraction. Si, après coup, les « hyperbolicae (...) dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae » (AT, VII, 89, 19-20), ce n'est pas qu'elles soient risibles en tant que métaphysiques, mais simplement parce que leur hyperbole se révèle à la fin fausse; la ténuité hors du commun n'avait, elle, rien de risible, puisque par définition et en conséquence stricte de l'abstraction métaphysique, le doute (et la certitude qui seule le lève) ne peut s'énoncer que comme une limite extrême, au-delà de toute perception (sensible et physique) comme de toute imagination (mathématique). Le doute, pour exercer la métaphysique et s'exercer comme métaphysique, doit abstraire tellement, qu'il ne saurait être que ténu et hyperbolique; aussi n'est-il pas disqualifié par l'hyperbole ténue, mais bien qualifié par elle comme métaphysique. Bref, la transgression métaphysique affecte définitivement l'itinéraire et les conclusions des *Meditationes*, même et surtout si la « certitude métaphysique » finit par combler le doute hyperbolique. Quatrièmement, Descartes a toujours admis et même proclamé que, dans son principe même, la transgression qui définit la métaphysique reste difficilement accessible aux pensées par elle transgressées, et donc d'abord à la pensée mathématique. Dès la *Lettre à Mersenne* du 15 avril 1630, la métaphysique conjugue certitude et incompréhensibilité au regard des autres sciences : « ... au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie; je dis ceci selon mon

jugement, car je ne sais si je le pourrai persuader aux autres »[30]. Sans doute Descartes avoue-t-il ailleurs que la « Métaphysique est une science que presque personne n'entend », ou qu' « il y a peu de personnes qui soient capables d'entendre la Métaphysique »[31]; mais il n'insinue par là aucune réserve sur la validité et la légitimité de l'entreprise métaphysique comme telle; il constate seulement que sa définition même — par abstraction de toute matière et par l'indépendance envers les facultés qui appréhendent la matière, la sensibilité et l'imagination — en interdit l'accès à l'esprit du grand nombre; mieux, au plus grand nombre des esprits spéculatifs, puisque les mathématiciens ne peuvent étudier l'étendue, qu'en l'appréhendant par l'imagination. La métaphysique reste incompréhensible aux mathématiciens, non certes par défaut de rigueur ou de formalisation, mais par excès d'abstraction, « car la partie de l'esprit qui aide le plus aux Mathématiques, à savoir l'imagination, nuit plus qu'elle ne sert aux spéculations métaphysiques ». Des sciences inférieures à la métaphysique, la transition ne se produit que par discontinuité : il faut, pour passer d'une science à l'autre, passer d'une faculté dominante à une autre, qui contredit les conditions d'exercice de la première : « Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes »[32]. Ou bien l'esprit,

30. AT, I, 144, 14-18. Voir *A Mersenne*, 25 novembre 1630 : « ... mais je ne sais pas si je serais capable de la [*sc.* démonstration évidente que Dieu est] faire entendre à tout le monde, en même façon que je l'entends » (AT, I, 182, 4-6); *A Mersenne*, juillet 1640 (AT, III, 102, 4-105, 16); *A Gibieuf*, 11 novembre 1640 : « ... je ne puis faire que toutes sortes d'esprits soient capables de les [*sc.* démonstrations] entendre... » (AT, III, 237, 20-21). *DM*, 37, 1-14 lie cette difficulté à l'insuffisance de l'abstraction métaphysique.

31. Respectivement *A Mersenne*, 27 août 1639, AT, II, 570, 18-20; puis 16 octobre 1639, AT, II, 596, 22-23. Voir encore : « Nec certe plures in Metaphysicis studiis quam Geometricis apti reperiuntur » (AT, VII, 4, 30-31).

32. Successivement *A Mersenne*, 13 novembre 1639, AT, II, 622, 13-16; *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT, III, 692, 10-16. Voir encore *A Henry More*, 5 février 1649, AT, V, 269, 23-270, 31.

comme entendement pur, pense par abstraction parfaite, et atteint aux « choses insensibles » — métaphysiques donc; ou bien l'esprit se lie à l'imagination pour manier l'étendue et il atteint alors aux corps seuls — mathématiques. Cette alternative exclusive a une conséquence imparable : « ... fere omnibus usu venit ut, si versati sint in Metaphysicis, a Geometricis abhorreant; si vero Geometriam excoluerint, quae de prima Philosophia scripsi non capiant »[33]. Ainsi l'abstraction, précisément parce qu'elle accomplit la métaphysique et l'exhibe effectivement, la rend inaccessible et, littéralement, incompréhensible à l'imagination mathématique. La métaphysique, puisqu'elle se constitue par transgression (abstraction) du sensible, ne s'établit qu'en se dérobant à ce qu'elle dépasse. La métaphysique se confirme dans son incompréhensibilité même.

Les occurrences cartésiennes de « métaphysique », quelque rares et éparses qu'elles soient, retrouvent donc une réelle cohérence sitôt qu'elles sont rapportées aux déterminations aristotéliciennes, mais aussi scolaires, admises par les contemporains de Descartes. Ainsi, dès 1630, Descartes reprend-il à son compte l'ambition d'Aristote, en *E1*, de constituer une science outrepassant la physique et les mathématiques; il reprend aussi l'abstraction comme l'acte privilégié pour transgresser les deux sciences secondes, et il en élargit la puissance par l'*abductio mentis a sensibus*. Sur ce sol désormais assuré peut s'énoncer enfin la question décisive : puisque intervient bien « métaphysique » dans le *corpus* cartésien, comment s'y trouve proprement compris le concept de métaphysique ?

33. *Principia Philosophiae*, *Epistula dedicatoria*, AT, VIII-1, 4, 3-6. Descartes, pour illustrer une pareille incompatibilité des deux sciences en un seul individu, trouve Fermat : « Et entre nous, je tiens M. Fermat pour l'un des moins capables d'y faire de bonnes objections; je crois qu'il sait les Mathématiques, mais en Philosophie, j'ai toujours remarqué qu'il raisonnait mal » (*A Mersenne*, 4 mars 1641, AT, III, 328, 10-14). Il s'agit bien ici des *Meditationes* (*ibid.*, 328, 1-2). Voir (outre les notes *supra* 8 et 9) *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150, 4-22.

§ 3. *Deux décisions pour une philosophie première*

Ainsi les occurrences de « métaphysique » dispersées dans le *corpus* cartésien forment-elles système, ou du moins s'organisent-elles avec cohésion dans leur rapport à l'usage et au lexique philosophiques contemporains. Reste à mesurer, grâce à ces similitudes, les dissimilitudes que provoquent les décisions proprement cartésiennes. Ce qui revient à s'interroger sur l'identité de la métaphysique instaurée en 1641 par les *Meditationes*.

Or c'est précisément ici que le déplacement s'accomplit le plus indiscutablement, puisque Descartes dénie expressément aux *Meditationes* le titre de *metaphysicae*. L'originalité des *Meditationes* tient à ceci, qu'elles *ne* sont *pas metaphysicae*. Il faut d'autant plus le souligner, que la traduction française le masque, qui, en parlant de *Méditations métaphysiques*, contredit les mises en gardes répétées de Descartes à Mersenne lors de l'ultime révision du manuscrit. Car s'il désigne souvent les *Meditationes* comme « [sa] Métaphysique »[34], Descartes expose nettement par deux fois le motif qui interdit pourtant de les qualifier de *metaphysicae* : « J'ai envoyé dès hier ma Métaphysique à

34. « ... ma Métaphysique... », *A Mersenne*, 28 octobre 1640, AT, III, 216, 5; la formule revient d'ailleurs souvent : 11 novembre 1640, AT, III, 234, 17, et 235, 10; 18 novembre 1640, AT, III, 243, 3-4; 24 décembre 1640 (?), AT, III, 265, 13; 31 décembre 1640, AT, III, 271, 8; 275, 2; et 276, 3; 21 janvier 1641, AT, III, 284, 27, et 286, 19; 28 janvier 1641, AT, III, 296, 24, et 297, 1; 4 mars 1641, AT, III, 328, 2; 18 mars 1641, AT, III, 334, 4, et 340, 7-8; 21 avril 1641, AT, III, 359, 7, et 363, 13; septembre 1641, AT, III, 436, 14, et 438, 14. Il ne s'agit pas ici d'un autre titre pour les *Meditationes* (comme le laisse croire F. Alquié, en utilisant systématiquement les italiques dans son édition, contre l'usage de AT), mais d'une formule abrégée pour des désignations plus amples : « ... l'écrit de Métaphysique... » (*A Gibieuf*, 11 novembre 1640, AT, III, 237, 7), « ... mon écrit de Métaphysique... » (*A Mersenne*, 11 novembre 1640, AT, III, 238, 18), « ... ce peu de Métaphysique... » (*ibid.*, 233, 24-25). « ... mes Méditations de Métaphysique... » (*A Mersenne*, décembre 1640, AT, III, 260, 9-10). « ... mes pensées de Métaphysique... » (*A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, 472, 7-8). « ... mes rêveries de Métaphysique... » (*A Huygens*, 12 novembre 1640, AT, III, 241, 3-4 = 763, 2), etc. Le parallèle entre « ... ma physique et ma métaphysique... » (*A Huygens*, mars 1638, AT, II, 50, 13-14 = *A Vatier*, 22 novembre 1638, AT, I, 564, 14) confirme que, puisque jamais « physique » ne constitua un titre, même approximatif, d'ouvrage cartésien, « métaphysique » reste aussi une simple dénomination conventionnelle, selon l'ordre encore des matières.

M. de Zuytlichem [*sc.* Huygens] pour vous l'adresser (...). Je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia*; car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant. » A la même date et au même correspondant, en termes semblables : « Je vous envoie enfin mon écrit de Métaphysique auquel je n'ai point mis de titre, afin de vous en faire le parrain et vous laisser la puissance de le baptiser. Je crois qu'on le pourra nommer, ainsi que je vous l'ai écrit par ma précédente, *Meditationes de prima Philosophia*; car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre »[35]. De fait, le titre des deux éditions latines se maintiendra inchangé ... *de prima Philosophia*, tandis que *animae immortalitas* le cédera à *animae humanae a corpore distinctio* (AT, VII, p. XIX, XXI, XXII, VI et 17). Même la traduction française, qui ajoute illégitimement « ... métaphysiques », garde un écho de la *prima Philosophia*, en s'explicitant par : *Les Méditations métaphysiques de René Descartes touchant la première philosophie*[36]. Il s'agit donc d'une décision nette et constante,

35. *A Mersenne*, 11 novembre 1640, AT, III, respectivement 235, 10-18, et 239, 2-7. Dans les discussions publiques, et contrairement des approximations utilisées dans la correspondance, Descartes respecte le titre imprimé : « ... ut in Meditationibus de prima Philosophia nuper editis... », « ... meas Meditationes de prima Philosophia edi [curare]... » (*A Regius*, janvier 1642, AT, III, 503, 15, et 507, 24-25). Le privilège de 1641 porte la trace d'une confusion entre deux titres : *Meditationes Metaphysicae de prima Philosophia* (AT, VII, 448 = AT, III, 418). S'agit-il d'un écho des hésitations de Mersenne, et des corrections de Descartes ?

36. Titre des éditions de 1647, 1661 et 1673 (AT, IX-1, p. XI, XIII et XV). L'adjectif « métaphysique » importe si peu que, même dans ces éditions, il disparaît lorsqu'il est répété juste avant la première méditation; on retrouve alors, pour la première fois, une exacte traduction du titre latin : « Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées » (AT, IX-1, 13 = AT, VII, 17). On regrette que l'édition, d'ailleurs irremplaçable, des *Meditationes/Méditations* due à M. et J.-M. Beyssade ne mentionne pas cette correction, ni ne compare les titres (*Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*, chronologie, présentation et bibliographie, Paris, 1979, 497 p.). On remarque d'ailleurs que Husserl, reprenant le chemin de Descartes, en viendra lui aussi à penser la « ... métaphysique comme philosophie première », *Cartesianische Meditationen*, § 60, Husserliana, 1, p. 166.

au détriment de *métaphysique/metaphysica*, et en faveur de la *philosophie première/prima philosophia*, au sens strict de la φιλοσοφία πρώτη et suivant la nomenclature d'Aristote. De ce choix lexical naissent deux interrogations; faute d'y répondre, la décision cartésienne, aussi nette soit-elle, resterait insignifiante. Il s'agit d'abord (§ 3) de mesurer sa portée réelle pour Descartes lui-même : quel domaine chacun des deux termes en opposition ouvre-t-il à l'investigation ? Quel privilège vaut à la philosophie première de l'emporter sur la métaphysique ? Il faudra ensuite (§ 4) mesurer les déplacements qu'imposent les options cartésiennes à la topique de la métaphysique, considérée dans son état historique comme aussi dans son évolution historiale.

L'intention déclarée s'explicite, à première vue du moins, clairement : Descartes préfère qualifier les *Meditationes* du titre de *prima Philosophia* plutôt que de celui de *metaphysicae*, parce qu'il n'y traite « pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses... » (AT, III, 239, 5-7, et 235, 15-17). Cette formulation surprend en soi, mais aussi parce qu'elle semble immédiatement contredite par le titre développé des *Meditationes*, qui mentionne explicitement l'existence de Dieu et la distinction réelle de l'âme et du corps — « ... in quibus [= in qua] Dei existentia et animae a corpore distinctio demonstrantur »[37]. Car ces deux « points qui touchent Dieu et l'âme » (AT, III, 268, 10-11) caractérisent la métaphysique en sa stricte acception; d'ailleurs Descartes commente en ce sens son « écrit de Métaphysique » : « ... le chemin que j'y prends, pour connaître la nature de l'Ame humaine et pour démontrer l'existence de Dieu est l'unique par lequel on en puisse venir à bout »; ou encore, « pour la Métaphysique », « je pense avoir entièrement démontré l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme »; bref, « les principes de la Métaphysique (...) nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme »[38]. Dans la même optique, la métaphysique peut même se confondre partiellement avec la théologie — puisqu'elle en recouvre deux régions propres, Dieu et l'âme (immortelle, ou, du moins, immatérielle) : « Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope demonstrandae » (AT, VII, 1, 7-9); ainsi deux questions théologiques se découvrent en fait directement métaphysiques, donc au nombre d'une métaphysique devenue équivalente de la théologie rationnelle : « ... haec a priori Metaphysica sive Theologia » (AT, III, 505, 10-11), comme Descartes n'hésite parfois pas à en admettre l'équivalence. Pourtant cette équivalence, d'ailleurs surprenante, permet de comprendre que puisse s'opposer à la métaphysique, ainsi étroitement bornée au domaine de la théologie rationnelle, une « première philosophie », qui, passant au-delà, vise « ... en général *toutes* les premières choses... » (AT, III, 235, 17 = 239, 6). En termes aristotéliciens, on dira que la φιλοσοφία πρώτη concerne ici *toute* nature réellement séparée et immatérielle, donc qu'elle considère non seulement « ... l'idée de Dieu [et] l'idée de l'âme », mais encore « ... les idées des choses insensibles » (AT, III, 392, 13, voir 18) « en général »; elle admet ainsi d'autres natures insensibles que Dieu et l'âme. Donc, puisque Dieu et l'âme épuisent pour Descartes le champ de la métaphysique, l'élargissement de ce champ postule aussitôt une nouvelle discipline — la philosophie première, qui porte, elle seule, sur *toutes* les premières choses, quelles qu'elles soient et quelle qu'en soit la primauté. La transition d'une discipline à l'autre se marque très

37. AT, VII, 17. Les variations, souvent soulignées, dans l'énonce du titre latin ne méritent peut-être pas tant d'attention : le passage de *in qua* [*sc. prima philosophia*] à *in quibus* [*sc. Meditationibus*] ne modifie en rien le choix de *prima philosophia*, au détriment de *metaphysica* (dans les *deux* versions). Quant au passage de *immortalitas* à *distinctio a corpore*, bien que n'apparaissant qu'en 1642, il remonte, en fait, au moins à 1640 : « Pour ce que vous dites, que je n'ai pas mis un mot de l'immortalité de l'âme, vous ne vous en devez pas étonner, car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la religion; et c'est aussi tout ce que je me suis proposé de prouver » (*A Mersenne*, 24 décembre 1640, AT, III, 265, 28 - 266, 8).

38. Respectivement *A Gibieuf*, 11 novembre 1640, AT, III, 237, 6 et 9-12; puis, *A Huygens*, juillet, 1640, AT, III, 103, 6-7, et 102, 27-103, 2; enfin *A Elisabeth*, 28 juin 1643, AT, III, 695, 5-7. Voir aussi *A Mersenne*, 31 décembre 1640 : ... je vous envoie un exemplaire de ma Métaphysique (...). Et je ne saurais, sans pervertir l'ordre, prouver seulement que l'âme est distincte du corps avant l'existence de Dieu... » (AT, III, 271, 7-8; puis 272, 3-6); *A Regius*, janvier 1642, AT, III, 503, 6-17.

clairement : « ... iterum hîc aggredior easdem de Deo et mente humana quaestiones, *simulque* totius primae Philosophiae initia tractare »; soit, en français : « ... j'entreprends derechef de traiter de Dieu et de l'âme humaine, *et ensemble* de jetter les fondements de la philosophie première »[39]. Sans doute, l'équivalence demeure, qui permet de dire parfois, presque indifféremment, « la première Philosophie ou bien la Métaphysique » (AT, IX-2, 16, 15-16); deux régions restent de fait communes à ces disciplines distinguées. Pourtant la philosophie première outrepasse la métaphysique en s'étendant à *toute* primauté; ainsi est-elle universelle en tant que première : il suffit à des « choses » de s'attester comme « premières », pour qu'immédiatement la « philosophie première » confirme en elles son universalité. Pareille extension implique une détermination stricte et puissante de la primauté, telle qu'elle puisse s'exercer dans un champ beaucoup plus « général » que celui où se restreint la métaphysique — la simple abstraction. La philosophie première doit exercer plus de primauté que la métaphysique n'exerce d'abstraction. Ainsi Descartes a-t-il pris une première décision concernant l'essence de la métaphysique : plus essentielle à la question de la métaphysique que la discipline métaphysique elle-même, apparaît la philosophie première. Celle-ci recouvre le domaine de celle-là (Dieu et l'âme), tout en l'outrepassant vers « toutes les premières choses en général ». Avant de mesurer la portée historiale de cette décision, en la rapportant aux définitions antérieures et contemporaines à Descartes de « métaphysique » et de « philosophie première », il faut encore demander comment doit ici s'entendre la primauté, pour qu'elle puisse s'étendre « en général », et déborder Dieu et l'âme. Ou encore : sous quel rapport la primauté peut-elle atteindre à l'universel, au lieu de s'y soustraire comme une région particulière par excellence ? Bref selon quel paramètre la primauté parvient-elle à transgresser la transgression même qu'accomplit la métaphysique et qui la définit ?

39. *Meditationes..., Preafatio ad lectorem*, AT, VII, 9, 20-23, et sa traduction française par Clerselier, omise en AT, IX-1, mais reproduite dans les *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t. 2, p. 392.

Un tel conflit des transgressions conduit à considérer la seconde décision cartésienne en faveur du primat de la philosophie première. Cette décision s'accomplit dans les mêmes textes qui énonçaient la précédente ; pour la commodité de l'exposition, nous en avions retenu l'examen final ; mais il faut maintenant les commenter jusqu'au terme : « ... car je n'y [*sc.* les *Meditationes*] traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant » (AT, III, 235, 15-18); ou encore : « ... car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre » (AT, III, 239, 5-7). La primauté — qui assure d'ailleurs seule à la philosophie première sa priorité sur la métaphysique — ressortit à l'ordre de la connaissance, telle qu'elle détermine la manière cartésienne de philosopher. Selon l'ordre de la connaissance, la connaissance a une priorité absolue, donc le premier étant que connaîtra la connaissance sera celui qui l'exerce, l'*ego*, qui précédera ainsi nécessairement la connaissance et l'existence de Dieu : « ... haec cognitio *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat » précisent à la lettre même les *Principia*, confirmant ainsi par avance le privilège accordé par la *Préface* de 1647 au même *ego* : « ... j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel je déduis très clairement les suivants : à savoir qu'il y a Dieu... »[40]. La primauté ne qualifie pas ici *l'ego* comme tel (non que Descartes mette en cause sa primauté sur Dieu, puisqu'il l'affirme explicitement), mais c'est la connaissance de l'*ego*, non directement l'*ego* par lui-même, qui précède la connaissance de Dieu; sa primauté ne vient donc pas à l'*ego* de son propre fonds, mais seulement de la pensée — que, par ailleurs, il exerce par excellence. La primauté n'est donc point ravie à Dieu par l'*ego*, ni à Dieu et à l'âme par quelque tiers étant; la primauté relativise tous les étants en s'atta-

40. Respectivement *Principia Philosophiae, I*, § 7, AT, VIII-1, 7, 7-9 (en marge, le titre « ... atque hoc est primum, quod ordine philosophando cognoscimus... »); puis *Principes, Préface*, AT, IX-2, 10, 4-7. Voir *DM*, 32, 15-23. Voir *A Clerselier*, juin-juillet 1646, AT, IV, 444, 23-25. Il s'agit d' « ... expliquer toute la Philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières... » (AT, IX-2, 16, 30-17, 1).

chant à la seule pensée qui les pense tous; plus exactement, la primauté qualifie toutes les pensées, pourvu qu'elles suivent l'ordre même de la pensée à l'œuvre : « ... conduire par ordre mes pensées » (*DM*, 18, 27). Les nouvelles « premières choses » ne se révèlent que dans l'ordre établi pour leur mise en évidence par les suites de choses à connaître; une chose en précède une autre (et confirme ainsi la nouvelle définition de la primauté) quand, et seulement quand elle en rend la connaissance possible. Ainsi la classification des sciences devra rompre avec toute hiérarchie des étants, dès lors que la méthode exige que « ... res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrit, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam et quo ordine perlustrare » (AT, x, 381, 9-16). La classification des sciences doit se régler selon l'ordre d'engendrement des connaissances les unes par les autres. Cette méthode, appliquée au rapport entre la philosophie et les autres sciences, implique une révolution : désormais la primauté de la philosophie ne pourra plus s'exercer selon l'ordre éventuel des matières, ni s'appuyer sur une hiérarchie des étants s'accomplissant dans une théologie, et respectant le paramètre de l'étant dans son être (ontologie), puisque les catégories et les genres de l'étant sont devenus caducs — du fait de la méthode. Si la philosophie prétend restaurer sa primauté, elle n'y parviendra qu'en l'accomplissant selon l'ordre des pensées, donc en s'établissant comme première pensée (ou première suite de pensées) permettant d'engendrer les autres pensées, sans considération de la dignité comparée des étants à chaque fois concernés. Bref, la philosophie n'empruntera plus sa primauté à certaines régions de l'étant, supposées intrinsèquement premières (Dieu, l'âme, les intelligences séparées — bref le domaine de la théologie rationnelle), ni à l'étant considéré comme tel (ontologie), puisque l'étant n'entre plus en jeu et subit une disqualification dès qu'entre en scène l'*ordo cognoscendi*. La philosophie rétablira sa primauté sur les autres sciences en la produisant elle-même selon l'ordre, c'est-à-dire en s'instaurant

comme l'instance unique de toutes les premières pensées génératrices d'autres pensées (sciences), quelles qu'elles soient, quels que soient aussi les étants correspondants[41]. La radicalité d'une telle mutation de l'essence de la philosophie (et non pas seulement de son rôle dans la classification des sciences) rend plus explicables le bouleversement et parfois l'imprécision de sa titulature cartésienne. Car toutes les dénominations antérieures en deviennent caduques, dès lors que paraît l'ordre disposé par la méthode. Une première décision a récusé la primauté de la métaphysique, comme titre et comme science; la philosophie première l'a donc reçue en partage, sans que pourtant ce syntagme d'origine aristotélicienne ne puisse, dans un contexte inauguré par les *Regulae*, garder la moindre légitimité, ni la moindre rigueur : comment peut-on encore parler de « philosophie première », dès lors qu'aucune référence ne peut ni ne doit être faite à un étant premier ? Une deuxième décision va donc devoir défaire le syntagme « philosophie première » de son ancienne acception, pour, sous le même titre, en forger un concept nouveau.

Telle est l'intention des définitions données par la *Préface* aux *Principes* de 1647 : « ... la vraie Philosophie dont la première partie est la Métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous » (AT, IX-2, 14, 7-12). Cette formulation appelle plusieurs remarques. *a)* « Métaphysique » n'indique pas ici quelque revirement, remettant en cause la première décision en faveur de la « philosophie première »; ces deux termes se trouvent bien plutôt indifféremment disqualifiés (ou surinterprétés) par la nouvelle primauté. D'où leur éventuelle équivalence : « ... ce qu'on peut nommer la première Philosophie ou bien la Métaphysique » (16, 15-16). En eux-mêmes, ces deux termes se révèlent indifférents, voire équivalents à la lumière d'un concept tout autre de primauté. *b)* La déter-

41. Pour le statut ontologique de l'ordre de la connaissance, on peut se reporter à *Sur l'ontologie grise de Descartes*, § 30-31.

mination fondamentale de la primauté en philosophie a, de fait, été donnée dans la séquence immédiatement antérieure : « ... la première partie [*sc.* de la vraie Philosophie] est la Métaphysique, qui contient les Principes de la connaissance... » (14, 8-9); ou encore : « ... j'en ai divisé le livre [*sc. Principes de la Philosophie*] en quatre parties, dont la première contient les *principes de la connaissance* » (16, 12-14). La primauté n'advient à la philosophie ni du titre ancien de φιλοσοφία πρώτη, ni de la région ontique correspondante, mais de sa fonction originelle de sciences des principes, que lui empruntent les autres sciences (*DM*, 8, 30-31 = 21, 30 sq.). Toutes les autres sciences tirent leurs principes de cette seule primauté — la physique certes, la mécanique aussi comme la médecine et la morale, mais encore — c'est le point fondamental — la métaphysique au sens étroit et ancien du terme. Car il se trouve aussi des « fondements de la Métaphysique » (16, 3); et, bien qu'elle en constitue les « racines » (14, 25), la métaphysique ne coïncide pas avec tout l'arbre philosophique, ni surtout avec l'originaire primauté. *c)* Car les principes, en tant que « principes de la connaissance » (14, 9), se définissent d'abord par la surdétermination épistémique des étants communément dits métaphysiques ou de philosophie première (au sens ancien) : ni Dieu, ni l'âme ne méritent, en tant qu'étants, le titre de principes de la connaissance, mais seulement leur « explication » (14, 10). Car — deuxièmement — les principes de la connaissance se définissent comme « les premières causes et les vrais principes » (5, 22), comme « la cause ou [le] principe » (8, 10); bref, la primauté ne définit le principe que du seul fait que ce dernier inaugure la connaissance par la cause (seule connaissance certaine) : « ... pour (...) ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes » (2, 17-18). D'où, enfin, ces principes peuvent-ils se définir, au-delà de Dieu et de l'âme (réduits à leur « explication »), comme « toutes les notions claires et simples qui sont en nous » (14, 12). Vaut comme premier principe, et donc assure une fonction de philosophie première à la philosophie, toute et n'importe quelle évidence irréductible à une autre évidence plus originaire, sans aucune considération du statut ontique de son

éventuel objet, pourvu seulement qu'elle inaugure une *series rerum quaerendarum* (AT, x, 392, 10) — c'est-à-dire qu'elle rende possible d'autres mises en évidence. Par quoi, entre ce que l'on nomme la méthode de Descartes et ce que l'on nomme sa métaphysique, des relations suffisamment complexes interdisent autant de les confondre que de les séparer absolument. Certes, seule la connaissance évidente atteint à la dignité de la philosophie première; mais, en assumant cette dignité, la connaissance évidente entre elle-même en débat avec la *metaphysica*, selon ses définitions antérieures.

§ 4. *La primauté et l'universalité - l'ordre et l'étant*

Descartes pense la métaphysique comme philosophie première, parce qu'il modifie de fond en comble l'essence de la primauté, qui définit la philosophie première dans sa nouvelle acception. Cette double décision resterait pourtant vaine, si n'en était pas mesurée la portée conceptuelle. Elle ne peut se mesurer que si se répètent les déplacements que les décisions cartésiennes imposent aux définitions antérieures, tant de la métaphysique que de la philosophie première.

Pour s'en tenir d'abord à une autorité reconnue en son temps et connue de Descartes, reprenons la topique de Suarez : la philosophie porte à la fois « sur les étants les plus nobles et sur les raisons les plus universelles de l'étant », car « la même [et unique] science qui traite de ces objets spéciaux considère en même temps *(simul)* tous les prédicats qui leur sont communs avec d'autres choses, et cela définit toute la doctrine métaphysique »[42]. Quelles qu'en soient

42. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, respectivement *I*, s. 4, n. 2 : « ... haec scientia (...) tractat (...) de nobilissimis entibus et de universalissimis rationibus entis et maxime abstractis » (t. 25, 26). Puis *I*, s. 3, n. 10 : « ... eadem ergo scientia, quae de his specialibus objectis tractat, simul considerat omnia praedicta, quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec est tota metaphysica doctrina; est ergo una scientia » (t. 25, p. 25). Voir *I*, s. 5, n. 23 : « Distinguendae videntur duae partes hujus doctrinae : una est quae de ente ut ens est, ejusque principiis et proprietatibus disserit. Altera est, quae tractat de aliquibis peculiaribus rationibus entium, praesertim de immaterialibus » (t. 25, 43). Sur l'histoire

les variations, les deux domaines de l'unique philosophie retrouvent chez Suarez la dualité inaugurée, mais non résolue, par Aristote : d'une part se définit une φιλοσοφία πρώτη *(E 1)* comme la doctrine des étants les plus divins, d'autre part une ἐπιστήμη τις considérant τὸ ὄν ᾗ ὄν *(Γ 1-2)*. Aristote ne les réunit point sous un titre commun, au contraire de Suarez qui recourt pour les unifier au néologisme de *metaphysica*. L'apparition de ce terme, loin d'assurer que Suarez aurait pensé l'unité de la philosophie plus radicalement que ne l'avait fait Aristote, marque sans aucun doute le contraire : un lien purement verbal masque, en prétendant la supprimer, la tension interne entre les dimensions de la question sur l'être de l'étant. Du moins peut-on considérer avec plus de soin la manière dont Suarez compose les deux domaines de ce qui devient ainsi *la* métaphysique : car sa décision est déterminante pour toute la philosophie moderne, à travers Descartes. Suarez rassemble donc, sous le titre de *metaphysica*, deux sciences issues de la dualité aristotélicienne : « ... il faut affirmer pourtant, avec l'opinion commune, que la métaphysique est purement et simplement une science unique d'une unité spécifique. Car tel semble nettement l'avis d'Aristote (...) qui lui attribue, comme à une seule et même science, des noms et des attributs, qui lui conviennent en partie en tant qu'elle s'occupe de Dieu et des intelligences; car elle se nomme précisément ainsi théologie, science divine et philosophie première; et en partie en tant qu'elle s'occupe de l'étant en tant qu'étant, de ses premiers attributs et principes, en raison de quoi elle est dite science universelle et métaphysique. On la nomme sagesse pour autant qu'elle englobe tout cela et contemple

antérieure des distinctions qui aboutissent à la dualité suarézienne, on consultera A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leyde/Cologne, 1965. Sur la doctrine suarézienne de la métaphysique, on se reportera à J.-F. Courtine, « Le projet suarézien de la métaphysique », *Archives de Philosophie*, 42/2, 1979, et H. Siegfried, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, 1967. Quant à signification fondamentale de cette doctrine, on se reportera à M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, particulièrement § 14, « Der Metaphysik-begriff des Franz Suarez und der Grundcharakter der neuzeitlichen Metaphysik », G. A., 29/30, s. 77 sq.

les premiers principes et les premières causes des choses »[43]. Ce schéma peut se rapporter, pour deux motifs, aux choix cartésiens. D'abord parce qu'il aboutit à la *Sapientia*, science des causes et des principes, exactement comme Descartes avait ouvert son propre schéma par la sagesse : « ... ce mot *Philosophie* signifie l'étude de la Sagesse (...) en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes » (AT, IX-2, 7-18), « ... un cinquième degré pour parvenir à la Sagesse (...) : c'est de chercher les premières causes et les vrais principes » (5, 19-22), « ... les vrais principes par lesquels on peut parvenir à ce plus haut degré de Sagesse » (9, 15-17). L'intention — atteindre la sagesse, ultime accomplissement de la philosophie, par la connaissance des principes — vaut donc aussi bien pour Descartes que pour Suarez. Ensuite, un second point leur est commun : pour l'un comme pour l'autre, la tâche est de répartir correctement les divers titres de la philosophie, particulièrement ceux de *metaphysica* et de *philosophia prima*. Ce sera donc ici que se marquera le plus clairement l'innovation cartésienne.

D'emblée une différence s'impose. Pour Descartes, le choix en faveur de *philosophia prima*, au détriment de *metaphysica*, résulte de la décision fondamentale de ne pas « traite[r] en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses » (AT, III, 235, 16-17), ni « seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses » (AT, III, 239, 5-6). Bref, la *prima philosophia* couvre un domaine plus « général » et moins « particulier »

43. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, *I*, s. 3, n. 9 : « Nihilominus asserendum est cum communi sententia, metaphysicam simpliciter esse unam scientiam specie. Haec enim videtur clara mens Aristotelis in toto prooemio seu c. 1 et 2 lib. 1 Metaphys., ubi semper de hac scientia tanquam de una specie loquitur, eique tanquam uni et eidem attribuit nomina et attributa quae partim illi conveniunt secundum quod versatur circa Deum et intelligentias; sic enim vocatur theologia, seu scientia divina et prima philosophia; partim ut versatur circa ens in quantum ens et prima principia ejus, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica. Sapientia autem vocatur quatenus haec omnia complectitur, et prima principia primasque rerum causas contemplatur » (t. 25, p. 24).

que celui de la métaphysique. Or, selon Suarez, la situation est exactement inverse, puisque la *prima philosophia* ne concerne que Dieu et les intelligences, loin de les dépasser vers un horizon plus large : « ... concernant Dieu et les intelligences *(circa Deum et intelligentias)* »; selon sa topique, les deux objets mentionnés par Descartes dans le titre développé des *Meditationes* définiraient exactement la *prima philosophia* dans son acception la plus particulière, contredisant ainsi les indications données à Mersenne. En conséquence, si pour Descartes c'est la métaphysique qui peut parfois se confondre avec la théologie rationnelle (« ... metaphysica sive theologia... », AT, III, 505, 10-11), pour Suarez c'est la *prima philosophia* qui se ramène à la théologie : « ... sic enim vocatur theologia, seu scientia divina et prima philosophia. » Et, tandis que pour Descartes la *prima philosophia* seule étudie « en général », Suarez ne reconnaît d'universalité qu'à la métaphysique : « ... qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica. » Tout se passe comme si Descartes ne reprenait le couple suarézien de *prima philosophia/metaphysica* que pour en inverser les caractéristiques : la première devient universelle et non théologique, la seconde devient particulière et théologique. Ce renversement mérite d'autant plus d'attention qu'il contredit l'usage commun des contemporains de Descartes, où les termes en concurrence se distinguent par la considération plus ou moins exclusive de Dieu et des intelligences séparées. Ainsi Abra de Raconis, détaillant les noms de la métaphysique, mentionne la « Philosophia simpliciter », puis la « ... philosophie première (...) lorsqu'elle parle des choses les plus nobles, à savoir Dieu et les anges », ensuite la « theologia rationalis », et enfin seulement la « Metaphysica »[44]. Pour sa part, Scipion Dupleix, dans une semblable revue, ayant constaté l'introduction récente du terme de « Métaphysique », mentionne en second lieu « celui de Sapience ou de Sagesse », en troisième, celui de « théologie ou science de Dieu »,

44. Abra de Raconis, *Totius Philosophiae... brevis tractatio, Praeludium primum (= Quarta pars...)* : « ... nomine primae Philosophiae (...) cum de praestantissimis rebus, Deo nempe et angelis, verba faciat » (*op. cit.*, p. 2).

et enfin, en cinquième rang, la « philosophie première ou science première, d'autant qu'elle considère le premier étant des étants »[45]. Eustache de Saint-Paul défend la même position, qui, relevant la définition étroite de la métaphysique, objecte aussitôt que ses tenants « ... ne lui assignent pas un objet assez grand, comme cela paraîtra à l'évidence », si l'on considère qu'est « ... de beaucoup plus vraisemblable la proposition commune : l'objet de la Métaphysique, adéquat et par soi (...), c'est l'étant réel, par soi, complet, commun à Dieu et aux créatures »[46]. Doit-on en conclure pour autant que la décision de Descartes est absolument originale, sans aucun précédent ? Si l'on devait pourtant lui trouver un précédent, il faudrait découvrir une autorité reconnue par les contemporains et éventuellement connue de Descartes (ou du moins à lui accessible). Tel paraît bien le cas avec Pererius (Bruno Pereira, 1535-1610), célèbre jésuite espagnol, qui enseigna au *Collegium Romanum* jusqu'à sa mort en 1610, et publia, entre autres ouvrages, un *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim* en 1576 (qui reprenait un commentaire de la *Physique* d'abord paru en 1562); cet ouvrage fut souvent réimprimé jusqu'au début du siècle suivant, en France et en Allemagne autant qu'en Italie. Or nous avons la preuve que, par ailleurs, Descartes a subi l'influence de Pererius sur, au moins, un autre point : il lui emprunte le syntagme de *Mathesis Universalis*

45. Scipion Dupleix, *La Métaphysique ou Science surnaturelle*, I, 2, *Des divers noms de la Métaphysique*, *op. cit.*, p. 17-18. Voir : « La Métaphysique considère toutes choses en tant qu'elles sont, mais principalement le souverain Dieu auteur et conservateur d'icelles et les Esprits, Anges et Intelligences, que Platon appelle petits Dieux » (*Logique*, *I*, 3, *op. cit.*, p. 32, voir encore *I*, 4, p. 36).

46. Eustache de Saint-Paul, *Summa Philosophiae quadripartita...*, *Praefatio*, q. 2 : « Dissentiunt de re propositia Philosophi; alii enim Deum, alii substantias separatas, alii substantiam in communi, alii ens finitum quod vocant praedicamentale, objectum esse Metaphysicae contendunt : sed hi omnes non satis amplum illud assignant, ut patebit. (...) Est igitur longe verisimilior communis sententia : Objectum per se et adaequatum Metaphysicae (de eo enim, non vero de objecto per accidens, aut partiali proposita quaestio intelligenda est) esse *ens reale*, *per se*, *completum*, *commune Deo et rebus creatis* » (*op. cit.*, *IV*, p. 3). Voir aussi : « ... haec Metaphysicae definitio, ut videlicet dicatur theoretica de ente reali per se et completo ab omni materia saltem secundum indifferentiam abstracto » (*ibid.*, p. 5).

dans les *Regulae*[47]. Il aurait parfaitement pu en connaître aussi d'autres thèses en d'autres ouvrages. Or il en est une qui pouvait l'avoir frappé : contre et avant la division suarézienne, Pererius — jésuite contre jésuite — avait reconnu à la philosophie première un statut qui anticipe sur Descartes. Sans doute confond-il parfois les titres en concurrence, comme pour en souligner la difficulté : « C'est l'avis partagé de tous, que la Métaphysique surpasse en dignité les autres sciences, en vertu de la suprême noblesse des choses dont elle traite. Elle s'occupe en effet de Dieu et des intelligences; aussi la nomme-t-on philosophie première, Métaphysique, Sagesse, Théologie, c'est-à-dire science de Dieu, soit parce que Dieu seul a en propre une telle science, soit parce qu'elle seule contient la science des choses divines »[48]. Mais la réflexion en vue de déterminer des parties (et donc des objets formels) dans la philosophie aboutit finalement à une tripartition tranchée; et cette tripartition contredit par avance nettement la bipartition de Suarez, en anticipant ainsi sur la nomenclature de Descartes : « Pour moi, je pose ainsi trois parties dans la Métaphysique et donc que son abord est triple : la première est la principale et la fin de toutes les autres (c'est pourquoi cette science reçoit le nom de Métaphysique, de théologie et de la plus noble de toutes), elle traite des choses séparées de la matière, tant en réalité qu'en raison, comme le sont les intelligences et Dieu. La seconde est celle où apparaissent les transcendantaux, comme

47. Editions en 1579 et 1586 à Paris, 1585 et 1588 à Lyon, 1595, 1603 et 1618 à Cologne, etc. (voir C. Sommervogel, *Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, 499-507). Sur le rôle de Pererius dans la formation de la théorie cartésienne de la science, voir G. Capulli, *Mathesis Universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome, 1969, et notre annotation des *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, 1977, p. 161 sq. L'influence de Pererius a été repérée et soulignée (en particulier sur Goclenius, l' « inventeur » de l'ὀντολογία) par M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, p. 169 sq.

48. *De Communibus omnium rerum...*, *I*, 16 : « Est consors sententia omnium Metaphysicam dignitate antecellere reliquis disciplinis propter summam nobilitatem earum rerum quas tractat; agit enim de Deo et intelligentiis; quapropter vocatur prima Philosophia, Metaphysica, Sapientia, Theologia, hoc est scientia Dei; vel quoniam hanc proprie solus Deus habet, vel quia haec sola continet scientiam rerum divinarum » (éd. 1576, p. 31).

l'étant, l'un, le vrai, le bon, l'acte et la puissance; c'est pourquoi cette partie de la Métaphysique est dite la plus universelle et exerce un pouvoir et un droit sur toutes les autres sciences. La troisième comprend les dix catégories. » La métaphysique se divise donc bel et bien (outre les catégories) en une métaphysique restreinte — comme pour Descartes — à la théologie (Dieu et les intelligences) d'une part, et, d'autre part, en une « pars (...) universalissima », constituée des transcendantaux. L'identité, ici encore anonyme, de cette universalité se précise bientôt : « Il faut nécessairement qu'il y ait deux sciences distinctes entre elles. Une qui traite des transcendantaux et des choses les plus universelles. L'autre, qui [ne] traite [que] des intelligences. La première se nomme *prima Philosophia* et *scientia universalis*; la seconde, proprement Métaphysique, Théologie, Sagesse, science divine »[49]. Ainsi la philosophie première échange-t-elle ses caractéristiques avec la métaphysique : la région du divin (Dieu et les intelligences séparées) passe de la philosophie première à la métaphysique; ce qui implique que la métaphysique, maintenant *de intelligentiis*, se réduise à la théologie, et que la *prima philosophia* se

49. *De Communibus omnium rerum...*, successivement, *I*, 6 : « Et sic statuo, tres partes esse Metaphysicae, ac proinde triplicem esse considerationem ejus : una est principalis et quasi finis caeterarum (propter quam talis scientia dicitur Metaphysica, Theologia et omnium nobilissima) in qua tractantur res sejunctae a materia secundum rem et rationem, cujusmodi sunt intelligentiae et Deus. Altera est pars in qua declarantur transcendentia, ut ens, unum, verum, bonum, actus, potentia; propter quam partem Metaphysica dicitur universalissima et habere jus et imperium in caeteras scientias. Tertia pars ejus complectitur decem praedicamenta » (*op. cit.*, p. 13). Puis : « Tertia conclusio. Necesse esse duas scientias distinctas inter se. Unam quae agat de transcendentibus et universalissimis rebus. Alteram quae de intelligentiis. Illa dicitur prima Philosophia et scientia universalis, haec vocabitur proprie Metaphysica, Theologia, sapientia, Divina Scientia » (*op. cit.*, p. 14). L'originalité de la nomenclature de Pererius avait été signalée par E. Vollrath, « Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis* », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVI/2, 1962. Il ne faut pourtant pas la majorer, au point d'omettre certaines définitions de saint Thomas : « ... philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti in quantum est ens » (*In Libros Physicorum*, *I*, 1, n. 4, éd. P. M. Maggiolo, Rome, 1954, p. 3); ou encore : « ... forma est principium essendi et ens in quantum hujusmodi est subjectum primae philosophiae » (*op. cit.*, *I*, 15, n. 140, p. 69); et enfin : « ... ea autem quae pertinent ad considerationem philosophie primi, consequuntur ens in quantum ens est, et non aliqud determinatum genus » (*op. cit.*, *III*, 6, n. 327, p. 164).

défasse de la φιλοσοφία πρώτη attachée au seul divin (τὸ Θεῖον), pour exercer une primauté d'un genre radicalement nouveau, puisqu'elle revient en fait à l'universalité : « ... dicitur universalissima (...), agat de (...) universalissimis rebus, (...) dicitur prima Philosophia et scientia universalis. » Pererius inverse donc, avec quelques trente ans d'avance, la topique de Suarez et anticipe ainsi sur celle qu'adopte Descartes en 1640 : la *prima Philosophia* est *scientia universalis*, voire *universalissima*, parce que de fait et de droit elle « ne traite point en particulier de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses... » (AT, III, 239, 5-6). Descartes reproduit donc ainsi, contre la terminologie suarézienne dominante, l'interprétation, originale et paradoxale, de la *prima philosophia* comme *universalis*, et non point comme restreinte à la région divine de l'étant. La filiation entre Pererius et Descartes ne peut se confirmer par une lecture ou une influence avouée; mais, thématiquement, elle ne peut se nier dans les textes eux-mêmes. Pourtant, l'identification historique de la position cartésienne, si elle en assure l'interprétation historique, suscite aussitôt une nouvelle difficulté conceptuelle : comment Descartes peut-il conjuguer la primauté avec l'universalité ? Cette question concerne, certes, la définition mise en jeu avec les *Meditationes*, mais elle se posait déjà dans les *Regulae*, qui, dès 1627-1628, aboutissaient à une *universalis[sima] Sapientia* (AT, x, 360, 19-20) et à une *Mathesis universalis* (AT, x, 378, 8-9), dans ce second cas d'ailleurs, sous l'influence de Pererius. La conjonction entre universalité et primauté incluerait-elle, en 1640, la même science universelle qu'en 1627-1628 ? Autrement dit, si la *prima philosophia* cartésienne s'exerce « en général », conformément à une *scientia universalis* qui devient la *prima philosophia* de Pererius, ira-t-elle jusqu'à absorber la *Mathesis universalis* des *Regulae* ?

Pour comprendre véritablement une telle question, avant même de prétendre en aborder la difficulté — qui est grande —, il convient de l'approcher suivant une difficulté connexe : comment donc Pererius, initiateur de la terminologie cartésienne, explique-t-il lui-même que la primauté puisse s'identifier à l'universalité ? C'est par rapport à cette réponse, que celles, antagonistes, de Suarez et de

Descartes pourront s'éclairer. Pour Pererius, les trois parties de la philosophie exercent des fonctions très précises. *a)* La troisième met en œuvre des catégories et relève de ce fait plutôt de la partie dialectique ou logique des exposés quadripartis de la philosophie scolaire; elle tombe ainsi sous le coup de la critique cartésienne de ces deux disciplines (AT, x, 405, 21-406, 26). En tout état de cause, pour Aristote déjà, les catégories (même comme κατηγορίαι τοῦ ὄντος) ne relèvent pas de ce qui deviendra la métaphysique. *b)* La première partie, ici qualifiée de « Metaphysica, Theologia, Sapientia, Divina Scientia », se borne aux intelligences séparées de toute matière (en raison ou en réalité); il s'agit donc exactement de la « metaphysica sive theologia » (AT, III, 505, 10-11) mentionnée une fois au moins par Descartes, telle qu'elle se limite à démontrer l'existence de Dieu et la distinction réelle de l'âme et du corps. *c)* Reste la seconde partie, « ... universalissima... », « ... prima Philosophia et scientia universalis ». Concerne-t-elle déjà ce que Descartes attribuera en propre à la *prima Philosophia*, c'est-à-dire « en général (...) toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre » (AT, III, 239, 6-7, voir 235, 17-18) ? Absolument pas et en aucune manière : pour Pererius, la troisième partie de la philosophie concerne les déterminations transcendantales de l'étant, et donc, outre l'étant lui-même, le vrai, l'un et le bon (qui se réciproquent avec lui), et le couple acte/puissance; l'universalité de cette science découle de l'universalité des déterminations de l'étant, qui précèdent, comme des principes, les rationalités particulières. La philosophie première traite à l'évidence, pour Pererius, de l'*ens in quantum ens*; elle anticipe donc sur ce qui, après Goclenius et avec Clauberg, prendra le nom d'*ontologia* et prétendra répondre à la science de l'ὂν ᾗ ὂν d'Aristote. Du point de vue de l'étant comme tel, les genres particuliers — comme aussi les sciences qu'ils suscitent — apparaissent seconds et dérivés, partiels et particuliers; toutes les autres sciences — y compris bien sûr la philosophie théologique — le cèdent donc à l'étant comme tel, universel et par suite premier. Et bien entendu à lui seul. Pererius annonce bien Descartes, en ne bornant pas la philosophie première au genre divin : « ... la science universelle susdite ne doit pas traiter

des intelligences par soi et en tant que genre [particulier] de l'étant, mais seulement peut-être sous le rapport de leur substrat, à savoir en tant que principes généraux et causes universelles de tous les étants »[50]. Mais si la distinction se retrouve en termes similaires chez Descartes — « ... je ne traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général... » (AT, III, 239, 5-6 = 235, 15-17) —, ce peut être pour une raison différente de celle de Pererius; car la métaphysique peut le céder en universalité à la *prima philosophia* pour deux motifs opposés : ou bien par considération de l'étant en tant que tel (ce que fait Pererius), ou bien par considération de l'ordre de la connaissance, mieux, de la connaissance comme disposition et principe de l'ordre (ce que choisit Descartes). Bref, l'universalité de la *prima philosophia* atteste ou bien la primauté de l'instance ontologique, ou bien la primauté de la méthode comme disposition de l'ordre. Dans le premier cas, la *prima philosophia* accomplit, même à l'encontre de Suarez, un pas supplémentaire en direction de l'ontologie classique, alors que, dans l'autre, elle achève de disqualifier l'interrogation sur l'ὄν ᾗ ὄν, pour n'ériger qu'une ontologie grise. Entre Pererius et Descartes, l'accord ne concerne donc que la titulature de la philosophie, aucunement ses enjeux, ni sa définition conceptuelle. Certes, l'un et l'autre subordonnent la théologie (identifiée paradoxalement à la métaphysique) à une *prima philosophia*, seule détentrice de l'universalité; mais pour l'un, il s'agit là de l'universalité d'une question, qui interroge tout étant en tant qu'étant (ontologie), alors que pour l'autre, il s'agit de la *Mathesis universalis*, qui interroge tout étant en

50. *De Communibus omnium rerum...*, *I*, 7 : « Secunda conclusio, praedicta scientia universalis non debet agere de intelligentiis per se et ut sunt species entis, sed tantum fortasse in ordine ad suum subjectum, nimirum ut sunt generalia principia et universalia causae omnium entium » (*op. cit.*, p. 14). Il faut aussi citer la première conclusion : « ... oportet esse aliquam scientiam universalem diversam a scientiis particularibus quae agat de transcendentibus et iis quae sparsa sunt per omnes disciplinas (cujusmodi sunt decem praedicamenta et generales divisiones entis), ita ut subjectum ejusmodi scientiae sit ens ut ens » *(ibid.)*. La *prima philosophia* concerne donc l'étant comme tel, et ne tient son universalité que de la primauté de l'étant pris en son être. Sur la situation de Pererius, une bonne approche de J.-F. Courtine, « Ontologie ou métaphysique ? », *Giornale di Metafisica*, nuova serie, VII, 1985, p. 3-24.

tant que connaissable selon l'ordre et la mesure. Descartes n'a donc repris la très originale titulature introduite par Pererius, que pour mieux éliminer cela même que voulait y consacrer Pererius : la question de l'étant en tant que tel. L'accord terminologique recouvre un désaccord conceptuel radical.

Inversement, il faut souligner que la *scientia universalis* de Pererius, si elle contredit par son titre de *prima philosophia* la terminologie de Suarez, n'en recouvre pas moins parfaitement le concept. Entre Suarez et son aîné dans la Compagnie, le désaccord sur le nom n'interdit pas un accord complet sur la chose même. Comme première partie de la philosophie, Pererius distingue une « Metaphysica, Theologia », qui ne traite que de Dieu et des intelligences; Suarez détermine aussi une « theologia seu scientia divina », attachée au même domaine. Descartes sur ce point entérine d'ailleurs la décision de ses prédécesseurs, en admettant une « metaphysica sive theologia » (AT, III, 505, 9-10). Il en va ainsi de tous ses contemporains[51]. Reste à définir la seconde partie de la philosophie; la situation s'y modifie complètement. En effet, Descartes, et lui seul, définit la *scientia universalis* par le critère de l'ordre de la connaissance; tous les autres auteurs tendent à une même définition, prise de l'*ens in quantum ens*. L'accord conceptuel entre Pererius et Suarez impressionne d'autant plus que leurs nomenclatures divergent; Pererius attribue à la *scientia universalis* de considérer les transcendantaux « ... comme l'étant, l'un, le vrai, l'acte et la puissance »; Suarez reconnaît « ... l'étant en tant qu'étant, ses premiers attributs et ses principes, en vertu de

51. Respectivement Pererius, *De Communibus omnium rerum...*, *I*, 6 (*op. cit.*, p. 13 et 14), Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, *I*, s. 3, n. 9, t. 25, p. 24. Mais aussi Fonseca : « ... ab Aristotele saepe appelatur prima Philosophia; (...) *alias* Theologia... » (*In Libros Metaphysicorum Aristotelis. Proemium*, *III*, *loc. cit.*, t. 1, p. 29); Scipion Dupleix : « ... la Métaphysique ou Théologie... », « ... Métaphysique, c'est-à-dire Philosophie surnaturelle, autrement Théologie » (*La Logique*, *I*, 3 et 4, *op. cit.*, p. 32 et 36); Goclenius : « Universalis itaque sapientia in hominum non cadit, sed in Deum tantum. Et tamen similis est, quam primam Philosophiam et theologiam olim, recentiores Metaphysicam nominaverunt, omnium rerum principia, causasque primas, quantum quidem homini cognoscere fas est, comprehendens » (*Lexicon philosophicum*, *loc. cit.*, p. 1008).

quoi elle se nomme science universelle et métaphysique »[52]. Suarez ne répète pourtant pas simplement une thèse aristotélicienne; il entend en effet l'*ens in quantum ens* en une acception très déterminée. *a)* Il s'agit d'aboutir à une thèse sur « l'objet de la métaphysique » ainsi défini : « Il faut donc dire que l'étant en tant qu'étant réel est l'objet adéquat de cette science. (...) On a, en effet, montré que l'objet adéquat de cette science doit comprendre Dieu et les autres substances immatérielles, mais aussi les accidents réels, à l'exception des étants de raison et purement accidentels; un tel objet ne saurait être que l'étant comme tel; c'est donc lui qui est cet objet adéquat. » La métaphysique considère indifféremment les genres et les degrés de l'étant, parce qu'elle commence par faire abstraction des écarts entre les différentes substances, séparées et non séparées, mais aussi entre les substances et les accidents réels. D'où le paradoxe d'un objet qui s'étend indifféremment (sinon univoquement) de Dieu à l'accident réel, sans hiérarchie ni variation. *b)* Cette définition de l'objet de la métaphysique annonce explicitement sa condition de possibilité, le concept objectif d'étant : « Pour constituer un tel objet adéquat, qui comprenne Dieu sous lui, il n'est pas nécessaire que quelque chose ou quelque raison de l'étant soit par nature antérieure à Dieu; mais il suffit qu'elle le soit selon l'abstraction ou la considération de l'entendement, ce qui n'a rien de contradictoire, comme nous le montrerons plus tard en traitant du concept d'étant. » Or le concept objectif se définit comme « l'objet lui-même, en tant que connu et appréhendé par le concept formel », ou encore «... ce qui s'objecte immédiatement et adéquatement à ce concept formel ». Donc le concept objectif d'étant désigne l'étant devenu abstrait de toute autre détermination que d'être conçu, commun à tout ce qui peut se représenter, indifférent à toute autre différence que la possibilité d'être représenté, ou non. L'universalité de la métaphysique lui vient moins de l'étant que de l'objectivation de cet étant, qui découle

52. Respectivement *De communibus omnium rerum... I*, 6 (*op. cit.*, p. 14) et *Disputationes Metaphysicae*, *I*, s. 3, n. 9 : « ... ut versatur circa ens in quantum ens, et prima attributa et principia ejus, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica » (t. 25, p. 24).

elle-même de la primauté accordée sans discussion à la représentation de l'étant sur l'étant même. *c)* En conséquence, parmi les autres étants réduits d'emblée à ce qu'en appréhende le concept formel d'étant — donc au concept objectif de l'étant —, Dieu sera un objet soumis à la métaphysique : « ... l'étant en tant qu'étant comprend Dieu qui est sans principe ni cause (...) mais l'étant en tant qu'étant est l'objet le plus imparfait, parce qu'il est le plus commun et se trouve aussi inclus dans les étants les plus bas, et il serait beaucoup plus parfait [en étant] une substance, ou une substance spirituelle ou Dieu. » Dieu ne tient donc plus qu'un rôle particulier, quoique éminent, dans l'universalité d'une science qui embrasse tout réel, selon que la confusion et l'abstraction ouvrent l'universalité[53]. Suarez, comme Descartes, élargit la portée de la philosophie au-delà des substances immatérielles; mais, comme Pererius, cet élargissement le conduit à l'étant lui-même interprété comme réel, aucunement à la protologie épistémique de Descartes, ni « ... en général (...) [à] toutes les premières choses que l'on peut connaître en philosophant par ordre » (AT, III, 239, 5-7), mais bien à ce qui prendra sous peu

53. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, respectivement *I*, s. 1, n. 26 : « Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae (...). Ostensum est enim, objectum adaequatum hujus scientiae debere comprehendere Deum, et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis, et omnino per accidens; sed hujusmodi objectum nullum aliud esse praeter ens ut sic; ergo illud est objectum adaequatum » (t. 25, p. 11). Puis *I*, s. 1, n. 13 : « Neque ad hujusmodi objectum adaequatum constituendum, quod Deum sub se comprehendat, necesse est dari aliquid vel aliquam rationem entis, quae sit prior natura Deo, sed satis est ut detur secundum abstractionem vel considerationem intellectus, quod non repugnat, ut infra ostendemus, tractando de conceptu entis » (*op. cit.*, t. 25, p. 6; voir notre commentaire in *Sur la théologie blanche...*, § 7, p. 119-132). Puis *II*, s. 2, n. 3 : « ... conceptus objectivus nihil aliud est quam objectum ipsum ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem » (*op. cit.*, t. 25, p. 70), et n. 17 : « ... id quod immediate et adaequate objicitur huic conceptui formali... » (*ibid.*, p. 76). Enfin, *I*, s. 1, n. 27 : « ... ens in quantum ens complectitur Deum qui est sine principio et sine causa (...), sed ens in quantum ens, est imperfectissimum objectum, quia est communissimum et in infimis etiam entibus includitur, multosque perfectius esset substantia, vel substantia spiritualis, vel Deus » (*op. cit.*, t. 25, p. 11), ou, *I*, s. 1, n. 19 : « ... ergo absolute Deus cadit sub objectum hujus scientiae » (*op. cit.*, t. 25, p. 9). Sur le fait que la métaphysique « comprenne » Dieu d'après Suarez, et à l'encontre de la doctrine cartésienne, voir *Sur la théologie blanche...*, § 7, p. 132-139.

le nom d'*ontologia*. Descartes ne s'oppose pas ici seulement à Pererius et à Suarez, mais à tous ceux qui annoncent ou reprennent la définition suarézienne de la métaphysique. Parmi ceux qui l'annoncent, il faut relever Fonseca; pour définir la métaphysique comme une *generalis scientia*, il réfute quatre identifications de son objet : soient Dieu seul (Al Farabi), la substance séparée (Duns Scot), la substance *in commune* (Buridan), et enfin l'*ens* prédicamental; puis il passe à une définition plus large : « ... l'étant commun à Dieu et aux créatures doit être considéré comme le sujet de cette science »; autrement dit, « ... le sujet de la métaphysique n'est donc pas Dieu seul, ni la substance séparée ou seulement la substance en commun, mais l'étant commun aux substances et aux accidents »[54]. Parmi ceux qui reprennent cette définition à Suarez, il faut compter la plupart des *minores*, avec une sereine unanimité. Scipion Dupleix donne, en huitième des « ... divers noms de la Métaphysique », celui de « Science universelle, qui lui a été attribué, tant parce qu'elle traite universellement de tout l'étant, que parce que je viens de dire que ses principes servent universellement à toutes les sciences »; et il confirme ce choix, en précisant que la métaphysique, science de l'étant en tant qu'étant, n'exclut que l'étant de raison, au sens où Suarez en excluait les accidents non réels, ainsi que le domaine de la théologie révélée[55]. Plus significatifs encore apparaissent les deux auteurs que Descartes avait envisagé de commenter. Ainsi Abra de Raconis énumère-t-il plusieurs thèses sur l'objet de la métaphysique : Dieu seul, ou Dieu

54. Fonseca, *In Libros Metaphysicorum Aristotelis, III*, chap. 1, q. 1, s. 2 : « ... ens commune Deo et creaturis constituendum est hujus scientiae subjectum... » (*op. cit.*, t. 1, p. 497); « ... generalis scientia (...). Non est igitur subjectum Metaphysicae, aut solus Deus, aut substantia separata, aut substantia in communi dumtaxat, sed ens commune substantiis et accidentibus » (*ibid.*, p. 498). L'étant se trouve bien entendu défini, au préalable, dans son acception la plus large (et la plus scotiste) : « Nemini dubium erit, quin id quod est sive ens, qua ratione est ens, sit hujus tractationis subjectum, quippe cum Ens, et suo modo sit unum quippiam, et omnia complectatur, quae sine materia aut omnino existunt, aut certe intelliguntur, quorum haec scientia et naturas nosse et affectiones intelligere praecipue studet » (*ibid.*, p. 26).

55. Scipion Dupleix, *La Métaphysique ou science surnaturelle*, respectivement *I*, 2, et *I*, 3 (*op. cit.*, p. 18).

et les anges y auraient part, mais non les étants de raison et les accidents; en sorte qu'une conclusion s'impose : « Il faut établir comme l'objet adéquat de la métaphysique l'étant abstrait [*sc.* des différences] de Dieu et des créatures »[56]. La métaphysique n'outrepasse les substances séparées (où se limite la philosophie première) qu'au profit d'un étant si abstrait qu'il n'exclut que l'irréel. Dans des termes semblables, Eustache de Saint-Paul confirme enfin la suprématie de la définition suarézienne. S'il commence par admettre la pertinence limitée d'autres thèses, c'est que, dans son esprit, la métaphysique porte bien sur Dieu, si l'on considère son objet premier; et s'il s'agit de son objet considéré purement, elle porte sur la substance première et immatérielle; s'il s'agit du paramètre selon lequel elle s'exerce en général, elle porte sur la substance; s'il s'agit de ses moyens de démonstration, elle porte sur l'étant catégorial; finalement, s'il s'agit du paramètre qui englobe tout ce dont la métaphysique traite, sans exception, elle porte bien sur l'étant pris au sens le plus large. Mais ces thèses ne doivent chacune leur pertinence partielle qu'à une définition plus essentielle : « ... aucun de tous ces objets ne peut [en] être dit l'objet par soi et adéquat, en dehors de celui que nous avons fixé. D'où l'on peut conclure à la définition suivante de la métaphysique : la science théorétique de l'étant réel et complet, abstrait bien entendu de toute matière, [mais] par indifférence »[57].

56. Abra de Raconis, *Totius philosophiae... brevis tractatio (= Quarta pars...) Praeludium quartum*, s. 2, *De objecto Metaphysicae* : « Prima proposito. Solus Deus non est adaequatum metaphysicae objectum, est tamen principale. Secunda propositio : Angeli pertinent ad objectum metaphysicae; illi tamen cum Deo non faciunt adaequatum [*sc.* objectum]. Tertia propositio : Entia rationis non sunt de objecto metaphysicae, seu (quod in idem recessit) ens generalissime sumptum, quod abstrahit ab ente rei et rationis, non est constituendum metaphysicae objectum. Quarta propositio : entia per accidens, ut sic, non habent locum directe in objecto metaphysicae. Extrema propositio : Ens abstractum a Deo et creaturis statuendum est adaequatum metaphysicae objectum » (*op. cit.*, p. 5).

57. Eustache de Saint-Paul, *Summa Philosophiae...*, *Praefatio*, q. 2 : « ... nullum tamen ex his omnibus dici potest objectum per se et adaequatum praeter illud quod resignavimus. Ex his colligi potest haec Metaphysicae definitio ut videlicet dicatur scientia theoretica de ente reali per se et completo, ab omni materia saltem secundum indifferentiam abstracto » (*op. cit.*, p. 4-5). Goclenius aboutit, en termes plus brefs, à un semblable

Ainsi l'environnement de Descartes développe-t-il très largement la définition suarézienne de la métaphysique.

Donc, de Pererius à Fonseca, d'Abra de Raconis à Eustache de Saint-Paul, de Suarez à Scipion Dupleix, toujours la dualité constitutive de la métaphysique aboutit au primat, sur la *philosophia prima* elle-même (comme théologie rationnelle), d'une science universelle. Mais cette universalité ne ressortit jamais, sauf pour Descartes, à la primauté de la connaissance par ordre, par mise en évidence et par disposition. Elle marque la primauté (au point de confisquer le titre de *prima philosophia* chez Pererius) de la science de l'étant commun, abstrait et universel dans les limites de la réalité, en sorte d'annoncer la domination prochaine de l'*ontologia* — qui, avec Goclenius, pointe déjà, en grec. La *prima philosophia* cartésienne ne marque pas tant son originalité en récusant une définition purement théologique de la métaphysique — tous ses contemporains la récusent aussi —, qu'en invoquant, pour ce dépassement, une instance radicalement différente de celle qu'ils mobilisent. Ces derniers dépassent la *prima philosophia* (théologie rationnelle) par la primauté de l'universelle considération de l'*ens in quantum ens*, où le concept objectif d'*ens* modifie radicalement l'ὂν ᾗ ὂν d'Aristote; cette entreprise conduira très rapidement et inévitablement à instituer une ontologie, qui, à son tour, composera avec la théologie rationnelle (et ses annexes) le concept scolaire de métaphysique[58]. Descartes rompt au contraire avec ce courant, majoritaire avant et après lui, puisque l'instance universelle qui surpasse la métaphysique réduite à la théologie rationnelle n'est plus, pour lui, la science de l'étant en tant que tel (future *ontologia*), mais la disposition en ordre de la connaissance, c'est-à-dire la connaissance selon l'ordre de la mise en évidence. Certes, pour Descartes aussi, une science universelle outrepasse la théologie rationnelle; mais il s'agit de la *Mathesis universalis*, à tout le moins de l'*universalis Sapientia* telle qu'elle ouvre les *Regulae* et en commence

résultat : « Scientia igitur est [*sc.* Metaphysica] ex consideratione ὄντων. Universalis [*sc.* est] quae considerat simpliciter ὄντα, seu ὂν ᾗ ὄν. Prima philosophia » (*Lexicon philosophicum*, p. 1011).

58. Voir l'étude de E. Vollrath, citée *supra*, n. 49.

l'unique dessein (AT, 360, 19-20). Une fois encore, Descartes contredit Suarez et, avec lui, le sentiment dominant de ses contemporains. Au moment précis où la métaphysique se constitue comme une science articulée — scolairement mais aussi fondamentalement — en une protologie (théologie, et, en annexe, pneumatologie et cosmologie rationnelles) que surpasse une ontologie universelle, Descartes procède inversement : il dépasse l'objet théologique de la métaphysique en récusant aussi son entreprise ontologique, en recourant, dans les deux cas, à l'unique primat de la mise en ordre selon les exigences de la connaissance certaine. Une *prima philosophia* intervient bien, où *prima* n'indique ni la théologie rationnelle, ni la science du concept objectif d'*ens*, mais la science de toutes choses en tant que disposées en ordre par la connaissance — premières en tant que connues. La métaphysique se constitue comme une universelle protologie de la mise en évidence. Pareille protologie, comme elle récuse aussi bien le primat (passé) de la théologie rationnelle que l'universalité (future) de l'ontologie, peut-elle revendiquer légitimement le titre de métaphysique, ou même celui de *prima Philosophia* ? Bref la double décision prise par Descartes l'autorise-t-il encore à prendre place au sein de la métaphysique ?

§ 5. *L'autre premier*

A la question de fait — Descartes construit-il un concept de métaphysique ? —, nous avons conquis une réponse positive : en se décidant sans ambiguïté pour la *prima Philosophia*, Descartes récuse la réduction de la métaphysique à la théologie rationnelle, sans pour autant accepter son universalisation par le concept objectif d'*ens*; bref Descartes refuse de penser la métaphysique selon les deux principales voies qui s'offraient à lui — la théologie, l'*ontologia*. Désormais, il reste à répondre à la question de droit : la protologie universelle de la disposition de l'ordre selon la mise en évidence mérite-t-elle encore, d'une manière ou d'une autre, le nom de métaphysique ?

Une réponse formelle peut au moins être ici donnée : Descartes, pour donner à la protologie épistémique un statut métaphysique (sinon le titre de *metaphysica*), pouvait se réclamer de saint Thomas. Sans doute, saint Thomas admet-il une bi-polarisation de ce que nous nommons plus souvent que lui métaphysique et qu'il se borne à désigner anonymement comme *haec scientia*, « la science en question »; il reconnaît ainsi que « le Philosophe [*sc.* Aristote] détermine dans la Métaphysique en même temps *(simul)* et l'étant commun, et l'étant premier — celui qui est séparé de toute matière ». La même primauté de la *prima philosophia* se compose avec l'universalité de la métaphysique en « une certaine science universelle et première, qui scrute les choses que ne considèrent pas les sciences particulières. Sont dans ce cas, semble-t-il, aussi bien les déterminations communes qui s'ensuivent de l'étant commun (...) qu'aussi bien *(etiam)* les substances séparées, qui excèdent la considération de toutes les sciences particulières »[59]. Dans cette topique binaire, conforme aussi bien à la

59. Saint Thomas, respectivement *In Aristotelis de Generatione et Corruptione, Prooemium*, 2 : « Et inde est quod Philosophus in Metaphysica simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum » (éd. R. Spiazzi, Rome, 1952, p. 316). Puis *In XII libros Metaphysicorum Exposito*, XI, 1, n. 2146 : « ... necesse fuit quandam scientiam esse universalem et primam, quae perscrutatur ea, de quibus particulares scientiae non considerant. Hujusmodi autem videntur esse tam communia, quae sequuntur esse commune (...), quam etiam substantiae separatae, quae excedunt considerationem omnium particularium scientiarum » (*op. cit.*, p. 509). On retrouve la même dualité en *III*, 4, n. 384 : « ... ista scientia considerat ens in quantum ens, pertinet considerare de substantia inquantum est substantia (...). Verumtamen in substantiis est etiam ordo : nam primae substantiae sunt substantiae immateriales. Unde et earum consideratio pertinet proprie ad philosophum primum » (*op. cit.*, p. 112); ou encore en *IV*, 4, n. 593 : « ... ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi... » (*op. cit.*, p. 164); et aussi en *VI*, 1, n. 1169 : « ... aliquis potest dubitare, utrum prima philosophia sit universalis quasi considerans ens universaliter, aut ejus consideratio sit circa aliquod genus determinatum et naturam unam. Et hoc non videtur (...) philosophia prima est universaliter communis omnium » (*op. cit.*, p. 298); ou enfin, au n. 1170 : « ... quia est prima, ideo erit universalis » (*op. cit.*, p. 298). L'ambiguïté de cette unité duelle se trahit par la possibilité de nommer la science des substances séparées tantôt *philosophia prima* (ainsi en *Contra Gentes, I*, 70; *In Metaphysicorum libri XII, Prooemium, loc. cit.*, p. 2; etc.), tantôt *metaphysica* (*Contra Gentes*, *I*, 4; *Summa Theologiae IIa-IIae*, q. 9, a. 2, obj. 2; *In Physicorum libros VIII, II*, 11, n. 243, *op. cit.*, p. 118, etc.). Peut-être est-ce ici le lieu de remarquer, avec Heidegger, qu' « au Moyen Age, ce qui demeurait chez Aristote, un problème non formulé encore, est exposé comme une ferme vérité,

tension aristotélicienne qu'à la conciliation suarézienne, une protologie épistémique de mode cartésien n'a aucune place, ni la moindre légitimité. Mais saint Thomas expose parfois aussi une topique à trois termes, qui ménage un lieu métaphysique supplémentaire; et il faut la considérer alors avec soi, lorsque l'on recherche un site pour la protologie cartésienne. En effet, le *Commentaire de la Métaphysique* d'Aristote pose que « ... trois noms reviennent à cette science »: Elle est dite science divine ou théologie, pour autant qu'elle considère les substances susdites », à savoir « ... celles qui sont séparées au maximum de la matière, non seulement en raison, comme les [idéalités] mathématiques, mais aussi en être, comme le sont Dieu et les intelligences ». Elle est dite encore « ... Métaphysique, pour autant qu'elle considère l'étant et ce qui s'ensuit. Ces choses transphysiques sont découvertes par voie d'analyse, comme les plus communes après les moins communes. Elle est dite enfin philosophie première *(prima philosophia)*, pour autant qu'elle considère les premières causes des choses »[60]. Ici, à côté de la *theologia rationalis* et de la *metaphysica* consacrée à l'*ens ut ens*, donc hors du couple qui dominera exclusivement les auteurs postérieurs, se dégage un troisième terme (souvent

en sorte que l'absence de problème, en quelque manière déjà présente chez Aristote, se trouve élevée au rang d'un principe » (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 13, G. A., 29/30, p. 76). Sur la définition thomiste de la métaphysique, on peut se reporter à E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 5[e] éd., 1945, p. 27 sq., et à A. Zimmerman, *Ontologie oder Metaphysik ?*, § 4, B), *op. cit.*, p. 159-180.

60. Saint Thomas, *In Metaphysicorum libros XII, Prooemium* : « ... hujus scientiae sortitur tria nomina... » (*op. cit.*, p. 2); « Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat... » *(ibid.)* — à savoir « ... ea quae sunt maxime a materia separata (...). Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae » (*op. cit.*, p. 1). Puis : « Metaphysica inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec autem transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas consideret » (*op. cit.*, p. 2). Citant ce texte, Heidegger y souligne une incohérence (sur « les déterminations disparates de la transgression, *des Hinübergehens* »), qui rend impraticable la définition thomiste, sauf à rester vague. Ce reproche justifié ne doit pourtant pas masquer l'émergence ici, dans la nouvelle acception de la *prima philosophia*, du concept cartésien de la métaphysique comme philosophie ordonnée à la primauté de la connaissance (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 13, G. A., 29/30, p. 77).

dissimulé ailleurs par saint Thomas, qui tend à l'inclure dans la *theologia*). Il faut en effet que toutes les sciences particulières reçoivent leurs principes; or elles ne peuvent — par définition du principe — accéder d'elles-mêmes à ce qui les rend possibles; une science autonome est donc requise, qui puisse les fonder, et pour cela, les précéder, à la fois par transgression (comme transgresse la philosophie première du divin) et par universalité (comme se déploie la science de l'*ens ut ens*). Son originalité peut se déployer ainsi, sans risque de dissolution, tantôt avec le statut de philosophie première — « ... toutes les autres sciences dépendent d'elle [*sc. prima Philosophia*], puisqu'elles reçoivent d'elle leurs principes et leur orientation, contre ceux qui les leur dénient » —, tantôt avec le statut de métaphysique : « Le métaphysicien considère aussi les premiers principes (...). En effet l'erreur touchant la totalité des étants et la totalité des sciences, ne doit pas se corriger par le philosophe de la nature, mais bien par le métaphysicien »; ou encore : « Il faut considérer, dans les sciences philosophiques, que les inférieures ni ne prouvent leurs principes, ni ne disputent contre ceux qui les leur dénient, mais qu'elles en laissent le soin à une science supérieure : la plus élevée d'entre elles, à savoir la Métaphysique, dispute elle contre le dénégateur de leurs principes, du moins si l'adversaire concède quelque chose; sinon, elle ne peut du tout disputer avec lui, mais seulement en dissoudre les raisons »[61]. Dès lors, la « connaissance des causes » prend statut

61. Saint Thomas, respectivement : « ... causarum cognitio... » (*In Metaphysicorum libros XII, Prooemium, ibid.*, p. 2); *Contra Gentes III*, 25 : « ... ab ipsa [*sc.* prima Philosophia] omnes alias [*sc.* scientias] dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia et directionem contra negantes principia... »; *In Physicorum libros VIII*, 5, n. 1006 : « Metaphysicus autem considerat de primis principiis (...). Error autem qui pertinet ad omnia entia et ad omnes scientias, non est reprobandus a naturali [*sc.* philosopho], se a metaphysico » (*op. cit.*, p. 525); enfin *Summa Theologiae, Ia*, q. 1, a. 8, *c.* : « Sed considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae, nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae : suprema vero inter eas, sc. Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius » (voir encore *In Metaphysicorum libros XII, IV*, 17, n. 736, *op. cit.*, p. 203). Concernant la tripartition de la science suprême selon saint Thomas, de bonnes analyses dans James C. Doig, *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics*, La Haye, 1972, particulièrement les chap. III et IV.

soit de métaphysique, soit de philosophie première, au risque sans doute de se réduire à l'une d'entre elles. Mais, pour notre propos, il importe surtout que la primauté de la connaissance se voie reconnaître, comme telle et en général, une dignité au moins égale à celle des deux autres branches de la philosophie, la *theologia* et la *metaphysica*; et que cette reconnaissance se fasse, qui plus est, sous le nom de *prima Philosophia*, que reprendra exactement Descartes pour désigner sa protologie épistémique. A partir des trois acceptions thomistes, le débat, de prime abord confus, que mène Descartes en vue d'une nouvelle définition, ou du moins d'une nouvelle titulature de la philosophie, peut s'éclairer en un tableau simple.

	Thomas	*Pererius*	*Suarez*	*Descartes*
Scientia divina sive theologia (naturalis)	+	+	+	+
Metaphysica : ens in quantum ens	+	+	+	— réduite au terme suivant
Prima philosophia comme « ... toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre »	+	— réduite à la seconde	— réduite à la première	+

Ce tableau appelle évidemment quelques précisions. *a)* La *scientia divina* ou *theologia (rationalis)* y apparaît chez tous les auteurs, en vertu de la double autorité de la φιλοσοφία πρώτη d'Aristote et des exigences de la foi chrétienne (appuyée avant tout sur *Exode*, *3*, 14 et *Romains 1*, 20). Cette permanence n'implique pourtant pas qu'elle garde partout la même importance; tandis qu'elle commande tout l'édifice pour saint Thomas, elle se trouve au contraire commandée, chez Pererius et Suarez, par la considération de l'*ens in quantum ens*. *b)* La dénomination exceptionnelle de cette dernière considération comme *prima*

philosophia chez Pererius ne modifie en rien la dualité communément admise, puisqu'il s'agit toujours sous ce titre de la science de l'étant en général : Descartes n'a pu, éventuellement, trouver dans cette fugitive innovation qu'une incitation lexicale, aucunement un acquis théorique. *c)* L'antécédent véritable viendrait plutôt, à supposer qu'un tel précédent puisse avoir été cherché par Descartes, de l'autonomie parfois reconnue chez saint Thomas à la science des premiers principes, donc à une protologie irréductiblement originelle et, en ce sens, métaphysique. *d)* L'originalité de Descartes tient, fondamentalement, en une double opération. D'abord l'élimination de toute considération de l'*ens in quantum ens* (dès les *Regulae*); ensuite la substitution, aux lieu et place de la science universelle de l'*ens*, d'une nouvelle science métaphysique, celle des premières choses en général; en cette science doivent coïncider la primauté (*prima Philosophia*, « ... premières choses... ») et l'universalité (*universalis[sima] Sapientia*, « ... toutes les [premières] choses... »). Descartes dira *Mathesis universalis*. Ainsi les *principia metaphysica* (AT, III, 566, 29) n'équivalent-ils pas aux simples *principia omnis philosophiae* (AT, VII, 602, 21); ils doivent s'entendre plus rigoureusement : la primauté des principes dépend non d'une métaphysique déjà constituée, mais d'une métaphysique qu'ils inaugurent en se posant comme premiers connus par l'esprit qui philosophe selon l'ordre; la métaphysique ne se monnaie pas en des principes, ce sont les principes qui produisent la métaphysique — en produisant une nouvelle primauté, la seule qui désormais importe, la primauté selon et par l'ordre de la mise en évidence.

La *prima Philosophia* cartésienne revendique la dignité métaphysique, non point en vertu d'étants privilégiés, mais, au-delà d'eux, en vertu de la mise en ordre, comme l'unique détermination correcte de l'antérieur et du postérieur, du principe et du dérivé. Elle prétend que la mise en ordre par et pour la mise en évidence suffit à constituer une métaphysique, sans recourir à l'*ens in quantum ens*; ce qui revient, en termes cartésiens, à une *Mathesis universalis*, où l'étant en tant que connu mime, sans jamais s'y résumer, l'étant en tant qu'étant. Rapportées l'une à l'autre, les deux initiatives principales de Descartes

veulent reproduire (et donc détruire) selon l'ordre de la connaissance ce qu'Aristote liait dans le paradoxe de la φιλοσοφία πρώτη — à savoir qu'elle est universelle en tant que première, καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη[62]. En effet, la *Mathesis universalis* de 1627-1628 établit l'empire καθόλου de l'ordre (et de la mesure qui en dépend), cependant qu'en 1640, la *prima Philosophia* veut atteindre la primauté absolument πρώτη « de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre ». Ces deux tentatives, pourvu qu'on les relie entre elles, répètent l'unique paradoxe aristotélicien. Elles tracent, en référence à lui, une figure authentiquement métaphysique, quoique déclinée selon le critère de l'ordre, et non plus selon l'ὄν ᾗ ὄν. Il reste à en fixer brièvement les traits.

Et d'abord la *Mathesis universalis*. Seule ici l'universalité se trouve mentionnée dans le titre, au détriment de la primauté. En effet, la science (ou *mathesis* — car ce terme grec ne désigne surtout pas, ici du moins, les mathématiques qu'il s'agit de dépasser, mais une *generalis quaedam scientia*, AT, X, 378, 4-5) s'engendre elle-même en vertu d'une certaine universalité. La *Mathesis* se définit *universalis* parce qu'elle opère sur quoi que ce soit, indépendamment de ce qu'il est : « ... aliter spectandas esse res singulares in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt » (AT, X, 418, 1-3); il s'agit d'interpréter les étants (ici *res*) en tant que connaissables, et non plus en tant qu'ὄντα; cette nouvelle interprétation s'exerce suivant un nouveau critère — non plus τὸ ὄν, mais *aliquis ordo* : « ... illa omnia tantum in quibus aliquis ordo vel mensura examinatur ad Mathesim referri... » (377, 23-378, 2). *Toutes* les choses et celles-ci *seulement*, *illa omnia tantum* : la formule serait simplement contradictoire, si elle prétendait énoncer la délimitation d'une région de l'étant; pourtant elle ne se contredit pas, puisqu'elle indique une interprétation concernant *tout* étant *(illa omnia)* en tant que considéré selon un seul critère *(tantum)*; tous et chacun se soumettent à l'interprétation non ᾗ ὄντα, « ... prout revera existunt... » (418, 3) mais

62. *Métaphysique E*, 1, 1026 *a* 30-31; voir aussi *K*, 7, 1064 *b* 12-14 : ἐπιστήμην... καθόλου τῷ προτέραν (si l'on admet, du moins, l'authenticité douteuse de *K*).

« prout ab intellectu attinguntur » (399, 6), en tant qu'ordonnés à l'entendement, puis entre eux. L'interprétation se déploie d'autant plus universellement que la met abstraitement en œuvre le critère d'ordre. Comme en lui la mesure, mais la précédant puisqu'il la rend possible, l'ordre permet de rechercher tout objet, par une abstraction de la matière aussi profonde que celle produite par l'interprétation de l'ὄν ᾗ ὄν; car il s'agit de ne retenir de l'étant destitué de son étantité, que ce qu'il offre d'ordre et de mesure — « ... id omne (...) quod circa ordinem et mensuram, nulli speciali materiae addictam... » (378, 5-7) —, abstraction faite de toute matière, donc de toute forme l'informant (« ... *speciali* materiae... »), en sorte que l'interprétation selon l'ordre se déploie aussi indifféremment à l'encontre de la nature à chaque fois en question que le faisait l'interprétation ᾗ ὄν : « ... nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis objecto... » (378, 2-3). L'universalité vient à la *Mathesis (universalis)* de l'efficacité inconditionnée du critère d'ordre. Il peut réclamer tout objet, puisqu'il ne dépend d'aucun d'eux, mais seulement du rapport — par définition toujours possible — de l'objet à l'esprit connaissant. L'ordre n'ordonne entre eux les objets, que parce qu'il les ordonne d'abord à l'esprit « ... in ordine ad cognitionem nostram... » (418, 2), « ... respectu nostri intellectus... » (419, 6-7, voir 418, 9). Aucun objet ne peut donc faire défaut à cet ordre, puisque cet ordre lui advient extérieurement pour l'ordonner à ce qu'il n'*est* pas — l'esprit même qui l'interprète en tant que connu. Comme l'esprit jamais ne fait défaut, comme aussi l' « ... humana sapientia (...) semper una et eadem manet... » (360, 8-9) indifférente à la variation de ses objets — « ... quantumvis differentibus subjectis applicata... » (360, 9-10), bref comme elle mérite le titre d'*universalis [sima] Sapientia* (360, 19-20), l'ordre qu'elle déploie et selon lequel elle se déploie elle-même assure son universalité. Mais l'universel ne caractérise plus ici l'ὄν ᾗ ὄν envisageable à partir de la φιλοσοφία πρώτη; il caractérise le dessein de « ... res omnes in hac universitate contentas cogitatione (...) complecti, ut quomodo singulae mentis nostrae examini subjectae sint, agnoscamus » (398, 14-17) — elle caractérise l'universalité produite par soumission des choses à la

pensée qui les contient, en tant qu'elle [se] les ordonne. L'*universitas cogitatione* achève le καθόλου comme le *prout ab intellectu attinguntur* accomplit l'ὄν ᾗ ὄν — en le détruisant. D'une telle universalité s'ensuit une primauté pareillement sans pareille. Deux traits la caractérisent. *a)* Si, du καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, le premier terme, καθόλου, se décline avec Descartes selon les exigences de l'*universalitas cogitatione*, l'on peut prévoir que le second terme subira un semblable déplacement. En effet, la primauté n'est première que par rapport à l'esprit : « ... primum voco simplicissimum et facillimum, ut illo utamur in quaestionibus resolvendis » (381, 26-382, 2); vaut comme premier n'importe quel terme, pourvu qu'il atteigne au maximum possible de simplicité, c'est-à-dire de facilité, en sorte qu'en commençant par lui puissent se résoudre d'autres questions[63]. La primauté équivaut à la simplicité — « ... operationes (...) simplicissimae et primae... » (372, 18-19) — justement parce qu'elle se détermine, ainsi que la simplicité, par son seul rapport à l'entendement : « ... hìc nos de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quorum cognitio tam perspicua et distincta est, ut in plures magis distincte cognitas mente dividi non possint » (418, 13-17). La facilité atteste la simplicité, l'une et l'autre déterminant la primauté en la soumettant à l'entendement. La primauté ne fixe pas l'ordre, elle en dépend. Les principes jouent comme principes, parce qu'ils sont premiers connus; il ne s'agit donc pas de principes qui gouvernent la connaissance — comme le restent pour Aristote ce ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον[64] —, mais de principes qu'institue la connaissance, dont l'ordre dispose. Si les *prima principia* ne se peuvent connaître que par *intuitus*, il faut l'entendre, plus radicalement que d'une simple redite du νοῦν

63. Pour l'équivalence entre la simplicité et la facilité, voir des références dans *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, n. 5, *ad loc.*, p. 171. Nous corrigeons ici notre indiscutable contresens dans la traduction de AT, x, 381, 26 sq. (*Règles...*, p. 18) : il faut comprendre, d'après le parallèle de la définition immédiatement antérieure de l'absolu (381, 22-26) : « ... et je nomme pareillement premier le [*sc.* terme] très simple et très facile... « Quant à la doctrine cartésienne de la simplicité, voir des indications dans *Sur l'ontologie grise...*, § 22, et dans les *Règles utiles et claires...*, p. 238-241.

64. *Métaphysique* Δ, 1, 1013 *a* 14-15.

τῶν ἀρχῶν d'Aristote[65], comme une soumission des premiers principes à la primauté elle-même, seule originaire parce que seule opératoire, de la disposition de l'ordre. Les principes eux aussi ne sont premiers qu'en tant que connus : « ... a primis et per se notis principiis... » (387, 16). La primauté résulte donc, aussi bien que l'universalité, de l'interprétation de l'étant en tant que connu. *b)* La *Mathesis universalis* décide sans ambiguïté de l'universalité, puisqu'elle se l'attribue; mais la primauté lui fait défaut, dans son titre comme dans sa définition; ou plutôt, la primauté ne se trouve introduite qu'après coup, par l'universalité elle-même : primauté des premiers critères du savoir *(Règle II)*, des premières facultés *(Règles III* et *XII-1)*, des premières opérations de l'esprit *(Règles IX-XI)*, etc. La primauté se démultiplie, pourtant, parce qu'elle reste une primauté seconde; ce paradoxe s'impose, puisque tous les termes doivent leur premier rang à la disposition en ordre de la mise en évidence — il s'agit même là de l'*artis secretum* (381, 8) qui résume les *Regulae* entières. De droit, les primautés secondes renvoient par leur multiplicité même, à une primauté originaire — « ... utpote aliarum omnium fontem... » (374, 11-12) — la *Mathesis universalis* elle-même, qui surpasse toutes les autres sciences du point de vue de la facilité à connaître — « ... facilitate antecellat... » (378, 12). Dit autrement : Descartes pose comme *regula prima omnium* (360, 23) qu'il faut en premier (*prius*, 360, 24) rechercher une *finis generalis* (360, 25), à savoir l'*universals[sima] Sapientia* (360, 19-20). L'universalité de la science s'érige elle-même et directement en primauté originaire. Du début à la fin des *Regulae*, elle et elle seule précède et domine : elle construit la primauté *(Règles I-IV)*, pour ensuite l'exercer *(Règles V-XXI)*, sans que jamais cette primauté ne devienne autre que celle d'une science : jamais sa primauté ne devient celle d'un étant; ni Dieu, ni l'*ego*, ni même l'*intellectus* n'apparaissent ici existant, encore moins des étants, pour revendiquer ainsi une primauté ontiquement assurée. Seules la *Méthode générale* (AT, I, 370, 10) ou la *Mathesis universalis* exercent une primauté, qui reste strictement

65. *Ethique à Nicomaque*, *VI*, 6, 1141 *a* 7-8. Voir *Règles utiles et claires...*, p. 127 sq.

épistémique. La primauté replie seulement sur elle-même l'universalité d'une science.

Mais la *prima Philosophia* entreprend exactement de passer de la primauté épistémique à une primauté ontique. Cette intention se révèle dès la définition de son nouvel objet cartésien : . « .. toutes les premières *choses*... » (AT, III, 235, 16 = 239, 6). Il s'agit ici d'un écart essentiel, que Descartes repère très lucidement dans l'ambivalence du concept de principe : « ... le mot de *principe* peut se prendre en divers sens, et (...) c'est autre chose de chercher *une notion commune* qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir pour prouver l'existence de tous les Etres, les *Entia*, qu'on connaîtra par après; et autre chose de chercher *un Etre*, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connaître » (AT, IV, 444, 4-12). Ou bien le principe désigne une notion commune, c'est-à-dire une des natures simples, qui rend possible la disposition selon l'ordre, c'est-à-dire met en œuvre la *Mathesis universalis* — nous entrons alors dans la figure des *Regulae*. Ou bien il s'agit de trouver, en guise de principe, et toujours selon l'ordre de la connaissance, des *Entia*, « un Etre » et une « existence » — nous rencontrons alors la figure des *Meditationes*, qui recherchent les « ... premières *choses*... ». L'universalité ne fait pourtant pas défaut à la *prima Philosophia*, puisque celle-ci cherche « ... *en général toutes* les premières choses... » (AT, III, 239, 6 = 235, 17), sans se restreindre par avance aux deux seuls étants que mentionne le titre développé des *Meditationes*, Dieu (existant) et l'âme (incorporelle). La difficulté consiste donc toute à identifier le type d'universalité qu'utilise ici la *prima Philosophia* : s'agit-il d'une universalité ontique, comme la primauté ici recherchée ? Descartes aurait-il repris deux fois le couple aristotélicien de la φιλοσοφία πρώτη - καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη, d'abord comme *Mathesis universalis* visant une primauté strictement épistémique *(Regulae)*, ensuite comme *prima Philosophia* supposant une universalité ontique dans sa visée même d'un « Etre » existant *(Meditationes)* ? Descartes aurait-il déduit, dans le premier cas de figure, la primauté manquante de l'universalité, et dans le second, inféré l'universalité défaillante de la primauté, en sorte de

produire deux couples homogènes et distincts — l'un exclusivement épistémique *(Regulae)* dans ses deux dimensions, l'autre exclusivement ontique *(Meditationes)* dans les deux mêmes dimensions ? Tel n'est certes point le cas; loin de se redoubler chacun sur soi, les deux moments de la pensée cartésienne renvoient l'un à l'autre, en combinant leurs dissimilitudes mêmes : la primauté ontique qu'exerce la *prima Philosophia* dépend toujours, de fond en comble, de l'universalité exclusivement épistémique exercée par la *Mathesis universalis*; cette mise en rapport directe engendre une distorsion essentielle à la métaphysique cartésienne — essentielle parce qu'aussi bien elle la constitue. L'on peut d'ailleurs établir cette distorsion, au moins provisoirement, par trois arguments. *a)* Descartes souligne sans ambiguïté la continuité entre la méthode, voire le *Discours de la Méthode* et la *prima Philosophia*. Car la « Méthode générale » (AT, I, 370, 10) permet, dès 1637, d'outrepasser les diverses sciences positives, pour atteindre ce que l'on nomme communément métaphysique : « ... j'ai inséré quelque chose de Métaphysique, de Physique et de Médecine dans le premier discours [*sc.* le *Discours de la Méthode*], pour montrer qu'elle [*sc.* la méthode] s'étend à toutes sortes de matières » (AT, I, 349, 25-28); ainsi la métaphysique relève-t-elle, ici, de la méthode, suivant le régime commun à toutes les sciences. Il faut insister sur le fait que l'élaboration ultérieure des *Meditationes* ne remettra point en cause cette continuité, puisque, selon le témoignage de Burman, Descartes considérait toujours, en 1649, que « ... ibi in *Methodo* continetur epitome harum *Meditationum*, quae per eas exponi debet »[66]. Sans doute s'agit-il ici d'abord d'une continuité selon l'ordre des

66. *Entretien avec Burman*, AT, v, 153, 22-23 = § 13 éd. J.-M. Beyssade, Paris, 1981, p. 44-45. Voir, peut-être dans le même sens, *A Huygens*, 31 juillet 1640, AT, III, 751, 11-22 et *A Mersenne*, 13 novembre 1639, AT, II, 622, 16-20; il s'agit dans les deux cas d'« éclaircir » par les *Meditationes* le *Discours*, et non, comme se laissent souvent aller à le faire bien des lecteurs, l'inverse. Sur ce point, le texte le plus important (mais non le plus clair) se trouve dans la *Praefatio ad lectorem*, qui ouvre les *Meditationes* : « Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte agendae rationis et veritatis in scientiis investigendae*, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut deliberarem, et ex lectorem judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae » (AT, VII, 7, 1-6).

matières, donc la plus extérieure au projet cartésien, d'une suggestion pédagogique plus que dépendance conceptuelle. *b)* La permanence de l'ordre des raisons ne semble cependant guère contestable. Dès l'introduction de la *prima Philosophia*, l'universalité de la mise en ordre détermine les choses recherchées : « ... en général (...) toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant... » (AT, III, 235, 17-18, voir 239, 6-7); si ces premières choses restent indéterminées et ne s'identifient pas d'emblée à Dieu et à l'âme, c'est que leur primauté ne s'appuie sur aucune excellence ontique, mais dépend de la disposition de l'ordre suivant la mise en évidence; et selon cet ordre, la primauté, même celle d'étants effectivement existants, ne recouvre pas les objets habituels de la métaphysique; d'autres primautés s'organisent, mais plusieurs disparaissent. Ici les *rationum series et nexus* (AT, VII, 9, 29) confirment encore ce que la *Mathesis universalis* établissait comme « ... rerum quaerendarum series » (AT, x, 383, 24-25), ou comme « ... nexus naturalemque ordinem » (382, 13-14). La *prima Philosophia* ne progresse vers les étants qu'en observant à chaque pas ce que « ... ordo videtur exigere » (AT, VII, 36, 30) — en constituant des suites de termes, organisées à partir du plus simple (existant ou non, d'essence connue ou non, en soi relatif ou non, etc.), pour parvenir finalement à des primautés certes ontiques, mais épistémiquement dérivées. Il serait possible de relire toutes les *Meditationes* comme un cas particulier de la mise en ordre méthodique, où l'ordre des raisons reviendrait à l'application au domaine métaphysique de la « ... rerum quaerendarum series ». Il serait également possible d'établir un parallèle entre les moments principaux de l'ordre suivi dans les *Regulae* et les étapes de la démonstration accomplie dans les *Meditationes*. Dans les deux cas, la discontinuité des entreprises ne serait pas comblée ni masquée, mais inversement avivée[67]. *c)* Reste un ultime argument, qui définit surtout une difficulté à venir : la fonction de premier principe, selon une primauté conforme à l'ordre de la mise en évidence, ne revient pas à Dieu, aussi infini et parfait que d'ailleurs il soit, mais à la *mens*

67. Ce que nous avons esquissé dans *Sur l'ontologie grise...*, § 30.

humaine sous la figure de l'*ego cogito*. Il faut bien évaluer la violence et l'étrangeté de ce bouleversement : « ... j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants : à savoir qu'il y a un Dieu; qui est auteur de tout ce qui est au monde... »[68]. La distorsion se marque ici avec la grande clarté : dans l'ordre de la *Mathesis universalis*, une existence peut s'établir, mais en restant toujours d'abord l'existence d'une pensée, qui est en tant que pensée pensée ou pensante; d'où sa préséance sur une autre primauté, aussi indiscutable pourtant en son ordre que seconde selon l'ordre de la mise en évidence — la primauté ontique, tenue par Dieu, auteur et créateur. Rien ne le précède, sinon la pensée même qui le reconnaît comme premier.

Descartes entend métaphysique au sens de *prima Philosophia*, en un débat complexe, mais clair à la fin, avec ses contemporains. Il en conquiert le domaine, à côté de la *theologia* (*naturalis*, bientôt *rationalis*), sur la *metaphysica* comme science de l'*ens in quantum ens* (bientôt *ontologia*). Il en découle l'urgence d'assigner sa nature exacte à la primauté ainsi privilégié. Qu'elle concerne « ... en général (...) toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre... » (AT, III, 239, 6-7), n'en définit pas tant l'essence que la contradiction. Car l'universalité (« ... en général... ») peut-elle coïncider avec la primauté (« ... toutes les premières... ») ? Si, pour les concilier, on attribue la première à la *Mathesis universalis* et la seconde à la *prima Philosophia* — comme nous l'avons fait —, ne risque-t-on pas encore la contradiction, puisque l'exigence de l'ordre épistémique met entre parenthèses toute fondation ontique ?

Déterminer l'acception de *metaphysica/métaphysique* dans le lexique cartésien ne clôt donc pas la question sur la constitution cartésienne de la métaphysique, mais, enfin, l'ouvre au concept.

68. *Principes*, *Préface*, AT, IX-2, 10, 4-8. Voir *DM*, 32, 18-23, *Epistula ad P. Dinet*, AT, VII, 573, 14-17, et *A Clerselier*, juin-juillet 1646 : « En l'autre sens, le premier principe est que notre âme existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire » (AT, IV, 444, 23-25). Texte discuté plus longuement *infra*, chap. II, § 2, p. 94 sq., et § 5, p. 133 sq.

II

ONTO-THÉO-LOGIE

§ 6. *Un néant d'ontologie*

Nous avons obtenu un résultat paradoxal : en cherchant à déterminer l'essence de la métaphysique cartésienne par l'identification des acceptions du terme « métaphysique » (et de sa constellation sémantique), nous aboutîmes à un indécidable : sans doute Descartes maintient-il une définition univoque, ou presque, de « métaphysique »; mais elle révèle à l'analyse un bouleversement conceptuel si radical des définitions antérieures de la même notion, qu'il devient possible de douter que Descartes se réfère à la métaphysique ou constitue une métaphysique lors même qu'il en utilise le terme. Bref, l'examen des occurrences de *métaphysique/metaphysica* ne permet pas de décider si, dans la pensée cartésienne, s'accomplit bien une figure de la métaphysique. Aucun examen purement lexical et philologique ne pourrait d'ailleurs aboutir, tant que le terme visé et recherché n'a pas reçu une identification suffisante; or, nous enquêtons sur la présence et le sens de *métaphysique/metaphysica* selon Descartes, sans avoir encore précisé le concept de la métaphysique ici recherché; et nous pressentons cette insuffisance, puisque, devant des occurrences pourtant textuellement indiscutables, nous doutons encore que s'y accomplisse bien une figure de la métaphysique : celle-ci doit donc obéir à une définition strictement conceptuelle. Laquelle ? Pour l'atteindre, l'interprète doit s'enquérir d'un fil conducteur. Mais lequel ? Si Descartes a rompu, pour l'essentiel définitivement, avec les concepts antérieurs de la métaphysique, si ses propres énoncés ne

suffisent pas — du moins en un premier temps — à préciser le concept original qu'il en produit, l'interprète ne pourra recourir qu'aux concepts de métaphysique attribués à Descartes par d'indiscutables métaphysiciens — ne fût-ce que comme une aide provisoire. Car — et c'est une première confirmation — la tradition ultérieure n'a jamais hésité à reconnaître une figure cartésienne de la métaphysique, quelque nouvelle qu'elle soit, ou plutôt précisément parce qu'elle apparaît en rupture avec la figure antérieure de la métaphysique. Plus, peut-être, que tout autre, Hegel a fixé la figure cartésienne de la métaphysique — ou mieux a fixé la figure de Descartes dans le domaine de la métaphysique. Nous avons constaté que, selon la lettre des textes cartésiens, la métaphysique devient philosophie première, pour autant que tout étant se trouve considéré non d'abord en tant qu'il est, mais en tant que connu ou connaissable, en sorte que la primauté passe de l'étant suprême (quel qu'il soit) à l'instance de la connaissance (quelle qu'elle soit). Ce résultat encore imprécis et fragile trouve une confirmation ferme dans le jugement que Hegel porte sur Descartes. Selon Hegel, il faut bien parler d'une « métaphysique de Descartes », et il faut remarquer que « l'unité de l'être et de la pensée constitue ici le premier [*sc.* terme] »; Descartes est le premier (donc rend possible la modernité), parce qu'il est le premier à avoir établi la pensée *(cogitatio)* comme premier principe de la philosophie : « René Descartes est en réalité le véritable initiateur *(Anfänger)* de la philosophie moderne, pour autant qu'il fait de la pensée le principe », il a su « ... aller pour la première fois à partir de la pensée jusqu'à quelque chose de ferme, conquérir un commencement pur »[1]. Le propre de Descartes, qui l'établit comme le métaphysicien par excellence de la modernité, tient en ceci : la question du commencement et du premier terme, bref de la primauté à l'œuvre dans la *philosophia prima*, passe de l'être à la pensée; c'est d'ailleurs

1. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 2, 1, A, 1, in *Jubiläum Ausgabe, 19*, respectivement p. 345, 331 et 335. Il faut désormais consulter la traduction (et l'édition critique !) excellente, due au travail soigneux de P. Garniron, Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, t. 6 : *La philosophie moderne. Traduction, annotation, reconstitution du cours de 1825-1826*, Paris, 1985 (pour les citations en question, p. 1404, 1384 et 1390).

pourquoi Hegel établit comme second trait caractéristique de la « métaphysique de Descartes » l'identité en elle de la pensée avec l'être — évidemment comprise à partir et au bénéfice de la pensée[2]. Malgré son apparence d'arbitraire, la détermination hégélienne d'une telle décision métaphysique de Descartes peut se confirmer. Il faudrait même risquer qu'en certains cas, Descartes s'y conforme pour ainsi dire par avance. Par exemple, dans un texte où il souligne la découverte et la décision en quoi consiste son innovation et donc sa priorité : « ... primus enim sum, qui cogitationem tanquam praecipuum attributum substantiae incorporeae, et extensionem tanquam praecipuum corporeae, consideravi »[3]. De fait, Descartes est bien le premier qui ait défini la *cogitatio* comme l'attribut principal de la substance incorporelle, et l'étendue, comme celui de la substance corporelle; mieux, il est bien le premier qui ait osé définir une substance à partir de la *cogitatio*, voire de déterminer la *cogitatio* elle-même comme une substance. Mais cette priorité, d'ailleurs indiscutable, n'aurait pas elle-même été possible, si la *cogitatio* n'avait d'emblée pris la figure d'un *ego* : car la *cogitatio* devient attribut d'une *res(cogitans)* parce qu'un *ego* la met en œuvre, en disant et accomplissant le *cogito*; la *cogitatio* naît d'un *cogitare*, qui lui-même ne peut se performer qu'à la première personne — *cogito*[4]; par conséquent, la priorité revient finalement à l'*ego*; sans l'*ego* pour mettre en œuvre la *cogitatio*, celle-ci ne pourrait pas atteindre sa propre existence (*ego sum, ego existo*, AT, VII, 25, 12), ni non plus la moindre *substance*, pour en constituer enfin l'attribut principal. Sans aucun paradoxe ni jeu de mot, il faut donc dire : Descartes ne serait pas le premier à avoir établi la *cogitatio* comme attribut principal de la substance incorporelle, s'il ne s'était pas appuyé sur la priorité absolue de l'*ego*; cette priorité implique à son tour une priorité de l'*ego* sur l'*esse*, ou, ce qui

2. Hegel, *op. cit.*, p. 345, tr. fr., p. 1404 sq. Voir *infra, c.* III, § 12, p. 153 sq.
3. *Notae in programma quoddam*..., AT, VIII-2, 348, 15-17.
4. Une formule comme « Homo cogitat » (Spinoza, *Ethique II*, axiome 2) n'équivaut en rien à « ego sum, ego cogito » ou à « je pense, donc je suis » : il s'agit d'une description ontique et anthropologique, dont le locuteur reste lui-même indéterminé et inassuré, et nullement de la performance effective du premier principe.

revient au même, une antériorité du *sum* sur toutes les autres formes d'*esse Primus sum* : Descartes dit ici, avant et plus que la thèse qu'il a pourtant bien effectivement posée le premier, de quelle primauté la philosophie première (telle qu'il l'inaugure) affecte la question de l'être. *Primus sum* : le verbe *être* intervient premièrement. Ce qui doit s'entendre en deux sens. Le verbe *être* et aussi la question de l'être (au sens de la métaphysique) interviennent d'abord, d'emblée, premièrement. Mais aussi, le verbe *être* apparaît selon la première personne du singulier; autrement dit : la question de l'être se laisse déterminer d'emblée par la primauté d'un premier terme, l'*ego : esse* se dit premièrement sous la figure de l'*ego*, donc la formule *primus sum* revient à la formule développée *primum est : ego sum*. Nous ne forçons ici le texte cartésien que pour lui laisser dire ce que sans doute Descartes n'a cessé de tenter de penser : l'être, même celui des étants qui ne sont pas l'*ego*, se dit premièrement sous la figure du *sum* — l'être des étants se décline, avant toute autre détermination, selon la première personne du singulier; l'*esse* se décline selon son inclination prioritaire envers l'*ego* — donc comme un *sum*. Le point de départ tient bien dans l'assimilation de l'*esse* à la *cogitatio*, elle-même dominée par l'*ego*. Pareille réduction de l'*esse*, reconduit à l'*ego* en vertu de la nouvelle définition cartésienne de la primauté, se confirme en d'autres textes. Ainsi, lorsque les *Principia Philosophiae*, I, § 7 énoncent la « connaissance la première et la plus certaine » : « ... haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat ». Que la *cogitatio* équivale à l'*esse* ne peut se démontrer que par la médiation de l'*ego*, qui exerce l'une au point de mériter l'autre; mais l'*ego* n'est à son tour accessible, comme vérité première et absolument certaine, qu'à celui qui philosophe selon l'ordre — à savoir l'ordre même de la connaissance; l'*ego* se révèle premier et certain, mais exclusivement selon l'ordre que définit la primauté de la connaissance — est premier ce qui est le plus certain. Ici donc, *esse* revient à la *cogitatio* parce qu'ils reviennent l'un et l'autre à l'*ego*; mais ils ne reviennent à l'*ego* qu'en vertu d'une primauté radicalement nouvelle : celle qu'instaure l'ordre de la connaissance, et qui provoque le virage de la métaphysique en *prima*

Philosophia. Dans ces deux textes, la question de l'*esse* des étants revient directement à la figure de l'*ego*, par le biais du *sum* et suivant les règles d'un ordre exclusivement déterminé par la priorité selon la connaissance. Descartes reconduit, selon *son* ordre et selon la seule priorité de la connaissance, l'*esse* à l'*ego*. Descartes philosophe en ce qu'il décide de l'être, *esse*, qu'il revient à *sum*. Par quoi il répète, sans l'imiter, Aristote, décidant, au moment précis où il interroge l'étant comme tel, et d'avance dans l'énoncé même de la question, que τὸ ὄν revient à l'οὐσία : τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία[5]. L'être revient soit à l'οὐσία, soit au *sum*, donc à l'*ego*, produisant deux figures radicalement hétérogènes de la métaphysique (sauf, précisément qu'elles n'en portent ni l'une ni l'autre proprement le titre). *Esse*, pour Descartes, revient à *sum*, donc à l'*ego*. Ce qui veut dire que la question de l'*esse* n'a pas le temps, ni la liberté de se défaire, chez Descartes, de l'instance de l'*ego* : dès que l'*ego* paraît, l'*esse* disparaît comme question, englouti dans l'évidence du *sum*; l'*esse* revient à l'*ego*, qui se l'approprie, parce qu'il revient au *sum*, dans lequel il s'abîme : l'*esse* revient au *sum*, parce qu'il tourne court comme question court-circuitée par la certitude de *ego sum*, *ego existo*. Dès qu'intervient l'*ego*, l'*esse* tourne court comme question et se laisse réduire à l'absolue mais restreinte évidence du *sum* certain. Pareille réduction se justifie certes parfaitement du point de vue cartésien : pour l'ordre de la connaissance, une certitude, même unique, suffit à éteindre l'interrogation, et autorise à passer à la question suivante; la question de l'*esse* trouve sa solution sitôt un premier étant certainement connu, tel qu'il inaugure une *series* d'autres étants connaissables; qu'*esse* puisse admettre d'autres sens que *sum* et ce qui s'ensuit de l'*ego* connaissant, n'importe pas à Descartes : la question ne porte plus sur l'*esse*, mais sur la connaissance par ordre. La question de l'être de l'étant n'a pas à être entendue comme telle; elle a à être résolue — défaite, achevée, réduite. Ce qui s'accomplit parfaitement en reconduisant *esse* à *sum*, selon les exigences de la *prima Philosophia* — l'ordre de la

5. Aristote, *Métaphysique* Z, 1, 1028, *b* 1-4. Sur l'interprétation de ce texte, on consultera R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, 1982, p. 145-166.

connaissance. Bref, à la question sur l'être de l'étant, Descartes répond : *primus sum*, ou bien : *ego sum* est la première connaissance, donc la plus certaine; bref la manière d'être de l'étant se définit — *sum*, être conformément à l'*ego*.

On ne manquera pas de présenter aussitôt plusieurs objections. On devine qu'elles sont parfaitement justifiées, mais que, précisément pour cela, elles valent confirmations, plus qu'elles ne détruisent. On objectera d'abord que nous avons surévalué exagérément des textes partiels, « mineurs », sortis de leurs contextes respectifs, avec d'autant plus de mauvaise foi que nous en avons respecté la lettre[6]. Mais, outre qu'un interprète doit, une fois la lettre respectée, ne jamais sous-estimer un texte, voire le surestimer par principe, nous n'avons retrouvé ainsi que des thèses par ailleurs très largement établies par Descartes et admises même par ses commentateurs : la question de l'ὄν ᾗ ὄν disparaît au profit de la disposition selon l'ordre de la connaissance; donc *esse* n'a de sens et de validité que selon ce que l'*ego* en connaît, selon la figure que lui impose l'*ego* — à savoir *sum*, où se connaît l'*esse*; la priorité de l'*ego*, telle qu'elle réduit l'*esse* comme question au *sum* comme réponse, résulte immédiatement de la primauté de l'ordre de la connaissance sur l'ordre ontique. Nous avons seulement retrouvé, en telle ou telle exégèse d'apparence paradoxale, l'acquis des recherches précédentes : la *prima Philosophia* cartésienne récuse l'objet de la *metaphysica* — la considération du concept d'étant, tel qu'il suscitera bientôt l'*ontologia*. Reste une seconde objection, incomparablement plus forte : que l'*ego* intervienne en tête d'ordre, selon la connaissance, et même dans le cas de l'*esse*, voilà un point qu'établissent explicitement les *Meditationes* (et sans doute déjà *les Regulae*) ; mais il reste un second point : si l'*esse* ne devient, pour Descartes, questionnable et pensable que sous la figure certaine du *sum*, tel que la décline l'*ego*, pourquoi n'aborde-t-il jamais thémati-

6. J.-M. Beyssade, *in* « Bulletin cartésien XIII », *Archives de Philosophie*, 1984/3, p. 50, à propos d'une première esquisse de la présente analyse, parue sous le titre « Descartes et l'onto-théologie », in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. 76, 1982, p. 117-171 (voir trad. all. in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38/3, 1984, et reproduction franç. in *Giornale di Metafisica*, nuova serie VI, 1984, p. 3-50).

quement et comme tel le mode d'être du *sum*, tandis qu'il déploie abondamment les propriétés de l'*ego* (*res cogitans*, *substantia*, *mens*, affecté de passions, etc.) ? Autrement dit, si l'*ego sum*, *ego existo* détermine tout le sens de l'*esse*, pourquoi la richesse des déterminations ontiques de l'*ego* se double-t-elle d'un silence ontologique massif sur la manière d'être du *sum* — mieux sur la matière de l'être dont le *sum* se veut l'unique paradigme ? Cette interrogation en forme d'objection remonte en fait à Heidegger, qui demandait en 1927 : « Avec le "*cogito sum*", Descartes revendiquait l'établissement d'un sol nouveau et sûr pour la philosophie. Mais ce qu'il laissait indéterminé dans ce commencement "radical", c'est la manière d'être de la *res cogitans*, plus précisément le *sens d'être du "sum"* »[7]. En effet, que l'*ego* soit et soit le premier, ne détermine rien du sens d'être de cette si particulière figure d'*esse* qui apparaît avec *sum*. Il paraît constant que Descartes n'a pas répondu à cette question, parce qu'il ne l'a pas entendue (ni de lui-même, ni d'aucun de ses contemporains), et sans doute parce qu'il ne pouvait pas la concevoir. Pouvons-nous nous-mêmes la comprendre, même après *Sein und Zeit* ? Pouvons-nous la poursuivre dans les thèses et les textes de Descartes ? Rien n'est moins assuré. Pourtant — pour nous en tenir à un moindre niveau —, un fait historique oblige à reprendre cette question. Le silence de Descartes sur ce que *sum* dit d'*esse* contraste en effet aussi avec l'émergence, de son vivant, du concept d'*ontologia*. Ce terme entre dans l'histoire de la métaphysique, d'abord en 1613, lorsque Goclenius l'écrit encore en grec — « ὀντολογία et philosophia de ENTE »[8] —,

7. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, p. 24, voir § 10, p. 46 ; et *infra*, III, § 12, p. 152 sq., et § 14, p. 180 sq. Sur l'interprétation heideggerienne de Descartes, voir notre note sur « Heidegger et la situation métaphysique de Descartes », *in* Bulletin cartésien IV, *Archives de Philosophie*, 38/2, 1975.

8. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, p. 16. Voir *supra* I, § 2, n. 27. E. Vollrath, « Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis », *loc. cit.*, précise que le terme se trouve aussi à l'œuvre chez J. Miscraelius, *Lexicon philosophicum*, Iéna, 1653 (p. 654); A. Calov, *Metaphysica divina*, Rostock, 1636 (*Praecognita II*, p. 4), et J. H. Alsted, *Cursus Philosophiae Encyclopaedia*, Herborn, 1620, p. 149, qui cite nommément Goclenius. On consultera aussi l'excellente mise au point de J. Ecole, dans sa préface à la réédition de C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, *Gesammelte Werke*, II, 1, 1, 1, Hildesheim, 1983, p. 144-147. Il est d'ailleurs significatif que pour cette

puis surtout avec Clauberg, en 1647, dans la première édition de ses *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, puis, encore plus clairement, dans les éditions de 1660, 1664 et 1691[9]. C'est donc du vivant de Descartes, et du fait d'un de ses disciples les plus déclarés, qu'apparaissent le concept et la dénomination d'*ontologia*, dont la fortune se prolongera jusqu'à Kant. Comment expliquer, dans un tel contexte, l'abstention de Descartes ? Plus que d'une abstention, il faut parler d'une dénégation : jamais Descartes n'aborde la définition d'*ens* ou des *entia*, si ce n'est pour en récuser l'intelligibilité ou l'utilité philosophique. Formellement, la philosophie cartésienne se déploie comme une non-ontologie explicite et revendiquée. Ce paradoxe peut s'établir en quelques analyses.

La non-ontologie explicite se marque par trois opérations constamment menées, une élimination, une réduction et une postulation. *a)* L'élimination concerne ce que les *Regulae* stigmatisent sous le nom d'*entia philosophica* ou *entia abstracta*, et que, à l'autre extrême de la carrière littéraire, la *Recherche de la Vérité* nommera encore *entia scolastica*[10]. En quoi ces étants méritent-ils une définition si exemplai-

science Goclenius utilise parfois le syntagme même par lequel Descartes exclut toute science de l'*ens in quantum ens* : « Scientia (...) ex consideratione ὄντων-Universalis, quae considerat simpliciter ὄντα seu ὄν ᾗ ὄν. Prima philosophia » (*op. cit.*, p. 1011).

9. Clauberg, *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, Groningue, 1647; puis *Metaphysica de Ente, quae rectius Ontosophia...*, Amsterdam, 1664; enfin reprise sous ce même titre in *Opera Philosophica Omnia*, Amsterdam, 1691, rééd. Hildesheim, 1968, ainsi définie : « Sicut autem Θεοσοφία vel Θεολογία dicitur quae circa Deum occupata est scientia : ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode *Ontosophia* vel *Ontologia* dici posse videatur » (t. I, p. 281).

10. « ... entia philosophica, quae revera sub imaginationem non cadunt », AT, x, 442, 27-28, *Entia abstracta*, AT, x, 443, 8 et 444, 23. Enfin : « ... omnia entia Scholastica, quae ignorabam et de quibus nunquam aliquid inaudiveram, quaeque, ut existimo, in sola tantum eorum, qui ea invenerunt, Phantasia subsistunt... » (AT, x, 517, 23-26); ce dernier reproche contredit d'ailleurs les précédents : Descartes exclut les *entia* des philosophes parce qu'ils ne tombent pas sous l'imagination (auxiliaire de l'entendement dans les *Regulae*) et parce que toute leur réalité réside dans l'imagination des philosophes. *Ens* pour Descartes, ne désigne pas toujours, ni d'abord le concept abstrait d'*ens commune* (que précisément il ne thématise pas, ou peu), mais le genre, l'espèce, la différence spécifique, et les définitions qui s'ensuivent (d'où une critique constante de la définition de *homo* comme *animal rationale*, AT, VII, 25, 26-31; AT, x, 517, 6-33).

rement philosophique ? La *Regula VI* le précise : en ce qu'ils appartiennent chacun respectivement à tel ou tel *genus entis*, lesquels genres de l'étant se constituent eux-mêmes (comme dans l'arbre de Porphyre ailleurs mentionné)[11] selon les catégories des philosophes, donc selon les κατηγορίαι τοῦ ὄντος. La décision initiale et constante des *Regulae*, donc aussi de toute la pensée qui s'ensuit, consistera à ne point prendre en vue les choses susceptibles de se faire objets d'*intuitus* selon les figures catégoriales de l'*ens*; cette décision, dont Descartes avertit solennellement que « praecipuum... continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc Tractatu », consiste en ceci : « ... res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt... » (AT, x, 381, 9-13). Pareille opération se répète souvent dans les *Regulae*, sans pourtant toujours identifier aussi nettement l'*ens* catégorial ainsi éliminé, mais au contraire en soulignant plutôt l'instance vers laquelle les *res* se trouvent détournées — détournées au sens précis d'un détournement de cours d'eau, ou, mieux, d'un détournement de fonds. Ainsi dans la *Regula XII* : « ... aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt » (418, 1-3). En effet « ... his est de rebus non agentes nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua et distincta, ut in plures magis distincte cognitas mente dividi non possint » (418, 12-17). D'où résultent des natures simples, qui ne sont simples, mieux qui ne sont tout simplement, qu'autant qu'elles sont détournées de ce qu'elles sont *revera*, qui ne sont, en un

11. L'*arbor Porphyrii*, évoqué par Epistémon, s'attire, en réponse, la critique des *Metaphysici gradus* (AT, x, 516, 12, puis 517, 13 et 19). Il serait d'ailleurs possible que, en posant que « toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique » (*Préface* à la trad. franç. des *Principia*, AT, IX-2, 14, 24-25), Descartes veuille précisément reprendre l'arbre de Porphyre (voir *supra*, *I*, n. 24, p. 26). Concernant la traduction et la signification de la *Regula VI*, en particulier AT, x, 381, 7-16, on nous permettra de renvoyer à *René Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité*, p. 17 sq. et 169 sq., ainsi qu'à *Sur l'ontologie grise*, § 12-14.

mot, que « respectu intellectus nostri » (418, 9; 419, 6-7). Ce détournement loin des *categoriae* qui déterminent les *genera entium* (390, 10) réfère les *res* à la *Mathesis Universalis* (378, 1-2), « nempe ad ordinem vel ad mensuram » (451, 8), sans tenir compte des différences introduites par la moindre « specialis materia » (378, 6). La connaissance commence quand disparaissent, à titre d'instances déterminantes, la matière et donc la forme qui, à chaque fois, la « spécialise », la spécifie, lui donne *forma* et donc *essentia*, εἶδος et donc οὐσία. La connaissance commence quand la *res* perd toute essence propre, donc quand s'efface l'ordre imposé par l'*ens* et ses différents sens. Chaque fois que les *Regulae* évoquent le *genus entis*[12], elles l'éliminent aussi radicalement que possible. Pourquoi ? Parce qu'un genre d'étant implique un nouveau terme, le « *novum* genus *entis* » (427, 9-10), et donc aussi un « novum *ens* » qui s'y inscrit et installe (413, 12). Or ce nouvel étant exige, en vertu d'une *essentia* irréductiblement imbriquée dans les catégories, sa reconnaissance, donc d'abord un aveu d'ignorance pour l'esprit qui n'accède pas encore à cette nouvelle région (catégoriale) de l'étant; tout *novum ens* affiche sa nouveauté sous la figure d'un *aliquod genus entis* [*mihi*] *ignotum* (427, 9-10); dix ans après les *Regulae*, Descartes évoquera encore « un être philosophique qui m'est inconnu »[13]. Comprenons bien : inconnu, cet étant le reste tant qu'on s'obstine à le prendre en vue comme le veulent les philosophes selon les *categoriae entis*, au lieu de le prendre comme l'exige l'ordre, *respectu intellectus nostri*. En clair, Descartes demande de quitter la philosophie, pour autant que la philosophie considère les étants selon leurs *genera entium* et donc selon les catégories de l'*ens*; bref de renoncer à la philosophie en tant qu'ontologie.

Cette élimination permet de passer *b)* à la réduction. Réduction, parce que l'élimination de l'*ens philosophicum* reste encore tangentielle,

12. *Genus entis*, AT, x, 390, 10; 438, 15; 427, 10; 439, 2.

13. *A Morin*, 12 septembre 1638, AT, II, 364, 4-5 et 367, 19-20. Les meilleurs exemples de tels « êtres philosophiques », éliminés parce que tenus pour inconnaissables, proviennent des *Regulae* : disqualification du mouvement (AT, x, 426, 16-25) et du lieu (426, 9-16 et 433, 14-434, 1). Voir *Sur l'ontologie grise...*, § 24, p. 146 sq., ainsi que § 28, et *Règles utiles...*, p. 248-249 (autres références).

et admet toujours un résidu. Deux occurrences de *ens* dans les *Regulae* — les seules que n'affecte aucune disqualification — permettent de préciser le statut de ce résidu. Soit, dans la première (*Regula XIV*, 446, 3-10), un *subjectum* étendu, tel qu'il se présente dans son essence bien particulière d'étant, à savoir l'étant approprié à ce que requiert la géométrie; selon que l'esprit vise en lui une figure, il n'en considérera que le caractère de *figuratum*; si l'esprit vise en lui un corps, il y considérera les trois dimensions de l'espace galiléen; s'il vise en lui la surface, deux dimensions seulement; s'il y vise une ligne, une seule dimension; et enfin, s'il n'y vise qu'un point, il le considérera « omisso omni alio, praeterquam quod sit ens » (446, 9-10). *Ens* intervient donc, finalement irréductible, pour connoter la pure et simple position, sans aucune étendue mesurable; position inétendue, mais aussi position irréale (pour parler un langage husserlien) : aucune *res* douée d'individualité, d'existence, ni même d'essence n'apparaît ici. Quoi donc mérite le titre d'*ens*, et pourquoi, ici très précisément, ne subit-il aucune disqualification ? La double question reçoit aisément son unique réponse : *ens* indique purement et simplement l'objet minimum offert au regard imaginatif de l'esprit et il s'ordonne à lui d'autant plus parfaitement qu'il en résulte. *Ens* ne retient rien, ici, d'une essence, d'un *genus* [*entis*], des catégories. Il n'apparaît même qu'une fois disparu le *subjectum* initial, et, avec lui, tout « être philosophique... inconnu ». Soit la seconde occurrence, prise de la même *Regula* : « ... notorum entium sive naturarum mixturam... » (439, 8); la connaissance de toute question, il s'agit ici de celle de l'aimant, se résume en la combinaison d'étants déjà connus; pourquoi parler ici positivement d'étants, et les nommer connus, puisqu'auparavant (et ensuite) ils seront dits inconnus et pour cela même disqualifiés ? Réponse évidente : « notorum entium *sive naturarum* »; en d'autres termes, le privilège résulte ici de l'équivalence de ces *entia* avec les natures simples, qui consistent entièrement en la connaissance qu'en prend l'esprit constitutif. Ainsi l'*ens* ne demeure-t-il admis, au terme de l'élimination, que dans l'exacte mesure où il se réduit à ce précisément que visait à dégager l'élimination — une objectivité pure, simple, vide et uniforme. Uniforme

parce qu'absolument destituée de toute *forma*, comme de la moindre *essentia*. Bref, un *ens* sans aucune des quatre acceptions possibles de l'ὄν selon Aristote — qui le distinguait selon les catégories, selon δύναμις / ἐνέργεια, selon οὐσία / συμβεβηκὸς et enfin selon le vrai et le faux[14]. Or Descartes récuse originellement l'acception catégoriale de l'*ens* — « ... res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt »[15]. Il récuse ensuite la validité de toute distinction entre *actus* et *potentia*, parce que l'*ens* en puissance finalement n'est simplement rien : « ... esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est »[16]. Quant au couple *substantia/accidens*, il devient caduque du point de vue épistémique définitivement adopté : soit parce que l'accidentalité et la contingence doivent disparaître dans la déduction, qui vise toujours la nécessité *(Regula XII)*, soit parce que la substance ne peut se connaître que par l'attribut principal, et d'autant plus qu'un plus grand nombre d'attributs est en outre connu[17]. Reste un quatrième sens de l'*ens*, que Descartes privilégie indiscutablement, et semble reprendre d'Aristote : « ... veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse » (AT, x, 396, 3-4). Ce rapprochement se confirme d'ailleurs quand Descartes introduit explicitement l'être : « La vérité consiste en l'*être* et la fausseté au *non-être* seulement, en sorte que l'idée d'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses »[18]. L'*ens* se réduit donc à une seule de ses acceptions aristotéliciennes : être dans l'en-

14. Voir *Métaphysique E*, 4, 1027 *b* 25-27 (texte déjà en retrait, comme on sait, sur *Métaphysique* Θ 10, 1051 *a* 34 sq., qui seul atteint le vrai comme sens, et premier sens, de l'ὄν). Le rapprochement avec les *Regulae* se trouve indiqué par Heidegger lui-même, in *Wegmarken*, G. A. 9, p. 233.

15. *Regula VI*, AT, x, 381, 9-13, voir *Règles utiles et claires*..., p. 171.

16. *Meditatio III*, AT, VII, 47, 21-22. Il est clair que le refus de ce sens de l'être de l'étant provoque et implique la critique de la définition aristotélicienne du mouvement dans la *Regula XII*, AT, x, 426, 16-22.

17. Voir par exemple AT, VII, 222, 1-14; 360, 2-6; *Principia Philosophiae, I*, §§ 52-53, voir *infra*, III, § 13, p. 168 sq.

18. *A Clerselier*, 23 avril 1649, AT, v, 356, 15-18.

tendement. Mais le rapprochement même entre ἐν διανοίᾳ et *in solo intellectu* fait éclater la différence abyssale qui sépare les deux thèses sur l'être de l'étant : pour Aristote, la διανοία contribue tout entière à révéler l'εἶδος, donc l'οὐσία de la chose; pour Descartes au contraire, l'*intellectus* ne peut accomplir la représentation d'un objet, qu'en faisant abstraction de son essence, de son actualité et de sa définition catégoriale, en sorte qu'être sur le mode du vrai se réduise à être sur le mode de l'objectivité représentée. La vérité ne se situe pas seulement, parmi d'autres sens de l'*ens*, dans l'entendement; elle résulte de l'entendement, comme seule instance déterminant l'être de l'étant. Etre comme vrai s'hypertrophie en unique sens de l'*ens*, mais surtout se radicalise en l'être comme représentation. *Ens non in quantum ens, sed in quantum repraesentatum, ut objectum* — pourrait-on résumer.

L'élimination puis la réduction de l'*ens* à l'objectité minimale conduisent enfin à la dernière étape : *c)* Descartes postule l'évidence de la question de l'être de l'étant, comme allant à ce point de soi, que la réponse ne cesse de disqualifier, étouffer et annihiler la question, dont pour ainsi dire elle ne provient plus et n'a nul besoin. La question sur l'être de l'étant succombe par avance sous la surabondante certitude de la réponse : être, en tant qu'objet représentable certainement, revient à exister; et l'existence n'appelle ni définition, ni justification, en sorte que Descartes chôme moins la question de l'être de l'étant, qu'il ne lui substitue une réponse, toujours postulée et nulle part pensée comme telle; car l'existence va de soi : « Nota est omnibus essentiae ab existentia distinctio », rétorque superbement une réponse à Hobbes (AT, VII, 194, 11); ou : « Neminem enim unquam tam stupidum existitisse crediderim, qui (...) quid sit existentia edocendus fuerit », en sorte qu'il soit inutile d'en parler : « Pour ce qui est de la distinction entre l'essence et l'existence, je ne me souviens pas du lieu où j'en ai parlé. » C'est qu'en effet, l'évidence qui les caractérise les confond aussi : « ... non idem [*sc.* modaliter differre] est de triangulo extra cogitationem existente, in quo manifestum mihi videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui; et idem de omnibus universalibus »; bref, « ... existentia nihil aliud

[est] quam essentia existens »[19]. L'essence se réduit à l'existence, parce qu'être en général se reconduit à l'existence, tant pour l'*ego* — « ... ego sum, ego existo... » (AT, VII, 25, 12 = 27, 9), que pour Dieu — « ... Dieu qui est cet Etre parfait, est ou existe... » (*DM*, 36, 30 = 38, 19). Mais, objectera-t-on, la thèse ne se contredit-elle pas, qui attribue à Descartes une double présupposition, d'abord de l'être comme représenté, ensuite de l'être comme existence, sise par définition hors de la pensée ? Aucunement, puisque Descartes fixe justement le primat de l'existence en ce qu'elle se peut représenter : depuis les *Regulae* en effet, l'existence compte au nombre des natures simples, qui, par définition, se peuvent complètement et parfaitement connaître — « ... uniusquisque animo potest intueri se existere... » (AT, X, 368, 21-22, voir 419, 22 et 420, 7-8). Et l'existence peut ainsi se connaître non malgré, mais bien en vertu de son extériorité à l'esprit, parce qu'elle accomplit mieux l'objectité d'un *objectum* disposé face à et donc pour l'*ego*. Aussi, l'existence permet-elle de concevoir toute chose comme un objet, en conséquence de sa propre concevabilité : « In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, quia nihil possumus concipere nisi sub ratione existentis; nempe continetur existentia possibilis sive contingens in conceptu rei limitatae, sed necessaria et perfecta in conceptu entis summe perfecti » (AT, VII, 166, 14-18). Il s'agit ici d'un des « axiomata sive communes notiones » de l'appendice en ordre géométrique aux *Secundae Responsiones* : Descartes postule que toute chose, donc tout étant se réduit d'emblée à l'existence, parce que l'existence conçoit *(in conceptu)* en tous cas, que l'étant soit fini ou infini, contingent ou nécessaire. Le lexique entier de l'être de l'étant se reconduit à la représentation, par le mouvement même qui le ramène à l'existence : « ... quis enim nescit per *rem* intelligi *ens reale*, atque *ens* dici ab *essendo* sive existendo, atque ipsas rerum naturas dici a Philosophis *essentias*, propterea quod illas non nisi ut *essentes* sive existentes concipere possumus ? » (AT, VIII-2,

19. Respectivement *Recherche de la Vérité*, AT, X, 524, 10-11; *A X*, 1645 ou 1646, AT, IV, 348, 7-9, puis (en latin) 350, 7-10; enfin *Entretien avec Burman*, AT, V, 164, 29-30 = éd. J.-M. Beyssade, § 28, *op. cit.*, p. 79. Voir *A l'Hyperaspiste*, août 1641, AT, III, 435, 1-13.

60, 12-16). La postulation de l'existence, comme l'accomplissement de l'objectité de l'être de l'étant, se déclare ici avec une netteté d'autant plus grande que l'élan polémique à l'encontre de Voëtius libère Descartes d'habituelles prudences; l'étant doit se concevoir, et pour y parvenir, doit se réduire à l'existence, unique acception de l'être de l'étant. Mais comme cette existence travaille à produire l'évidence à titre d'axiome de l'expérience, comme elle-même se produit dans l'évidence à titre d'objet par excellence, l'acception de l'être de l'étant comme existence succombe à sa propre évidence et y disparaît. L'existence accomplit et produit tant l'évidence, qu'elle s'y dissout. De l'être de l'étant comme existence évidente pour la représentation, plus rien n'est, qui puisse se dire. Il nous semble même que Descartes a tiré explicitement cette conséquence, ou que, du moins, un texte énigmatique de son *Entretien avec Burman* le laisse deviner : « V. in Metaphysica nihil intelligitur per ens. » Sans doute peut-on comprendre, comme un récent traducteur, « A voir en métaphysique : le néant ne s'entend que par l'être »[20]. Mais il semble aussi licite de comprendre littéralement que rien n'est compris — ni à comprendre — par *étant*; ou encore : lorsque l'on dit *étant*, au sens de l'existence, on ne dit rien; non que l'existence s'abolisse en un néant, ni que l'être indéterminé se confonde avec le néant indéterminé (Hegel), mais parce qu'en l'évidence suprême de l'existence, rien ne peut plus se

20. AT, V, 153, 32 = éd. J.-M. Beyssade, § 13, p. 44-45, qui appuie sa traduction sur *A Hyperaspiste*, août 1641, n. 6, AT, III, 426, 27-427, 20; à quoi l'on ajoutera : « Ego enim, qui per falsum nihil aliud intelligo quam veri privationem » (AT, VII, 378, 21), et autres textes. Le néant d'ontologie se confirme aussi avec Pascal : « On ne peut entreprendre de définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime, soit qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans la définition » (*De l'esprit géométrique*, in *Œuvres complètes*, Paris, L. Lafuma, 1963, p. 350); ce même texte critique les définitions aristotéliciennes de *homme*, de la lumière et du temps — exactement comme Descartes (voir n. 10). Ce qui authentifie un parallèle : « Qui sait même ce que c'est qu'être qu'il est impossible de définir, puisqu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait, pour l'expliquer, se servir d'abord de ce mot même, en disant : *C'est*, être... ? » (*Entretien avec M. de Saci*, *ibid.*, p. 294). Malgré l'écart des intentions, nous nous plaisons à mettre l'expression d'un « néant d'ontologie » sous l'égide de F. Alquié, « Descartes et l'ontologie négative », *Revue internationale de Philosophie*, 1950, repris dans *Etudes cartésiennes*, Paris, 1982.

dire de l'être. Descartes apparaît ainsi comme le premier d'entre les métaphysiciens — « nemo ante me » (AT, VIII-2, 347, 13) — qui ait cru pouvoir se dispenser de penser l'être de l'étant comme tel, sauf à le disqualifier comme « novum ens inutiliter [admittendum] » (AT, X, 413, 12). La question de l'être de l'étant ne se pose pas, puisque la réponse précède — l'étant est évidemment selon l'existence, dont il n'y a rien à entendre, ni à attendre. L'absence même d'une pensée du néant confirme qu'il n'y a plus lieu, ici, de questionner sur l'être de l'étant, et que s'établit un néant d'ontologie.

§ 7. *Principe et* causa sui

Descartes aboutit donc, suivant son concept de *prima Philosophia*, à un néant d'ontologie. Or, postule Heidegger, « toute pensée métaphysique est onto-logie ou alors n'est absolument rien »[21]. Ne faudrait-il donc pas admettre, une bonne fois, que l'entreprise cartésienne *n'*appartient décidément *pas* à la métaphysique ? Aussi provocatrice et paradoxale qu'elle paraisse, une telle conclusion n'aurait rien d'intenable; mieux, elle ferait droit à la prétention d'originalité absolue que Descartes n'a cessé de soutenir, et rejoindrait d'ailleurs les vues de certains commentateurs célèbres, attachés à souligner chez Descartes la fin de tout « réalisme » et le départ d'un pur règne de la « conscience », ou à y déplorer une « dégradation » de la philosophie ancienne[22]. Sauf à se contenter d'une acception imprécise et floue

21. Heidegger, *Holzwege*, G. A., 5, p. 210, éd. 1950, p. 194, trad. franç., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1962, p. 174 (modifiée).

22. Songeons ici à L. Liard : « Ce qui caractérise sa [*sc.* Descartes] physique et en fait une chose entièrement nouvelle, sans précédent, c'est l'absence de toute idée métaphysique. » En conséquence : « Dans l'œuvre entier de Descartes, la méthode et les sciences forment une œuvre distincte et indépendante. Ce qui s'y trouve inséré de métaphysique peut en être détaché sans blessure » (*Descartes*, Paris, 1882, p. 69 et 14). Même analyse, jouée en sens inverse, par J. Maritain : « Descartes est un métaphysicien infidèle à la métaphysique, et qui se détourne volontairement vers les plaines, vers le vaste pays plat qu'arrose le fleuve Mathématique », donc « Descartes nous apparaît comme ayant, à proprement parler, *dégradé* la métaphysique » (*Le songe de Descartes et autres essais*, Paris, *s.d.*, p. 132-133). Il revient à L. Brunschvicg de formuler le motif de cette désertion

du concept de métaphysique, ne serait-il pas plus expédient et plus clair d'en abandonner l'usage à propos de Descartes ? Les enquêtes sur la terminologie (chap. I), comme sur le rôle de la question de l'être de l'étant (chap. II, § 1), semblent définitivement orienter vers cette conclusion.

Pourtant, il ne convient sans doute pas de céder à cette solution trop simple, pour plusieurs motifs : *a)* Nous avons conclu à un néant d'ontologie dans la pensée cartésienne, en vertu du primat de la question de la représentation sur celle de l'étant en tant qu'étant : Descartes évacue l'ontologie — science de l'*ens in quantum ens* — parce qu'il entreprend d'abord de fixer les conditions de la représentation de l'étant — *ens in quantum cognitum*. Ce résultat ne sera pas remis en question, et trouvera encore d'autres confirmations (chap. II, § 3). Mais il ne conduit peut-être pas à un néant d'ontologie; ou plutôt, il n'y conduirait, que si l'*ontologia*, telle qu'historiquement elle se déploie entre Clauberg et Wolff, contredisait le primat de la connaissance sur l'interrogation de l'*ens* en tant que tel; bref, si l'ontologie, comme discipline philosophique historiquement datée (et historiquement contemporaine de Descartes), n'accédait pas elle-même à l'*ens in quantum ens* que sous le présupposé de sa représentabilité — *ut cognitum*. Or, tel paraît bel et bien le cas. Nous nous en tiendrons à un exemple privilégié, celui de Clauberg, cartésien qui le premier, dès 1647, instaure, comme discipline à part entière, l'*ontologia* au rang de science fondamentale. Quelle définition de l'*ens* utilise-t-il ? Avec une admirable clarté et une égale honnêteté, Clauberg le précise dès l'ouverture de son *Ontosophia* (encore intitulée « ... *Metaphysica*, sed aptius *Ontologia* vel scientia Catholica, eine allgemeine Wissenschaft et Philosophia universalis... »); on peut distinguer trois sens,

supposée de la métaphysique, l'indifférence ou même le rejet de l'être : « Descartes récuse [...] les *universaux des dialecticiens* et il abandonne à son destin illusoire l'entité du concept de l'être » (*Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. 1, p. 138), c'est-à-dire « la préoccupation illusoire des principes de l'être » (*Ecrits philosophiques*, Paris, 1950, t. 1, p. 7). Telle fut aussi la position d'E. Gilson, en un premier temps du moins (jusqu'en 1925); voir notre étude : « L'instauration de la rupture. Gilson à la lecture de Descartes », in *Etienne Gilson et nous : la philosophie et son histoire*, Paris, 1980.

en effet, de l'*ens*. Le troisième le définit comme substance, à quoi s'opposent les accidents; le second le définit comme *aliquid*, étant réellement, même sans être pensé, « ... nemine etiam cogitante... », qui ne s'oppose qu'au pur *nihil*; le premier sens enfin le définit, au contraire, à partir de la *cogitatio*, et par conséquent sans aucun contraire : « ... denotat omne quod cogitari potest (distinctionis causa vocatur *intelligibile*) ». Bien entendu, Clauberg reconnaît que la troisième acception de l'*ens*, comme substance, reste la plus puissante (« ... potissimum illud... »); pourtant, en vue d'une meilleure intelligence de la question (« ... ad meliorem hujus notitiam... »), il privilégie les deux premières acceptions, en fait surtout la première, puisqu'il commence « ... la science universelle à partir de l'étant pensable, de même que la philosophie première, commençant par le singulier, ne considère rien avant l'esprit cogitant lui-même, inchoaturi universalem philosophiam ab *Ente cogitabili*, quemadmodum a singulari incipiens prima philosophia nihil prius considerat *Mente cogitante* »[23]. Autrement dit, l'*ontologia* ne considère pas l'étant à partir de lui-même — puisqu'en ce cas, il conviendrait de l'envisager, ainsi que le fait d'ailleurs Aristote, comme substance οὐσία, où il se déploie *potissimum* —, mais bien et d'abord à partir de la *cogitatio*, donc à titre d'*ens cogitabile*, d'étant en tant que cogitable, conçu, et représenté, non point en tant qu'étant. D'où une définition canonique : « L'étant est quoi que ce soit quel qu'il soit, qui peut se penser et se dire, Ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest »; au point que le *nihil* même devient un étant, pourvu que je le pense; de l'étant, l'*ontologia* dit d'abord et surtout qu'il est pensable et pensé : « Cogitatur autem Ens, cum animo percipitur »[24]. Clauberg

23. J. Clauberg, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia...*, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691, rééd. Hildesheim, 1968, respectivement § 2, 4 et 5, p. 283.

24. *Op. cit.*, § 6 et 9 *(ibid.)*. Voir § 10 : « Nam eo ipso quo quid apprehendimus, jam est intelligibile, et per consequens Ens in prima significatione » (*op. cit.*, p. 294). Clauberg retrouve naturellement le concret objectif d'étant (utilisé au § 16, *ibid.*), suivant une filiation évidente avec Suarez : le concept objectif objective l'étant à partir du concept formel, acte de l'entendement, « ... conceptui formali enti respondere unum conceptum objectivum adaequatum et immediatum (...). Necesse est conceptum formalem entis habere aliquod adaequatum conceptum (...) quia ille conceptus formalis est actus intellectus; omnis autem actus intellectus, sicut et omnis actus, quatenus unus est, habere debet aliquod objectum adaequatum, a quo habeat unitatem » (*Disputationes Metaphysicae, II*, s. 2, n. 8, *op. cit.*, t. 25, p. 72; voir nos analyses in *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 7, p. 123-135). Cette détermination de l'*ens* à partir de l'essence de la représentation se déploie ensuite explicitement chez Leibniz, qui situe ce qu'il nomme lui aussi *ontologia seu scientia de Aliquo et Nihilo* dans le champ de la « ... Scientia de cogitabili in universum quatenus tale est » (*Fragments inédits*, éd. L. Couturat, Paris, 1903, p. 511 sq.). Wolff maintiendra cette décision en définissant l'étant à partir de la possibilité — « Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat » — et la possibilité à partir de la représentation — « ... *Possibile* semper *est* aliquid, *eidem* semper *notio respondet...* », « ... *Id, cui aliqua respondet notio, possibile est...* »; cette notion se trouve déterminée en accord explicite avec Clauberg et surtout Descartes, *Principia Philosophiae I*, § 45 (*Ontologia*, respectivement § 134, § 102 et 103, enfin note au § 103, Leipzig, 1729, *Gesammelte Werke*, II, 3, Hildesheim, 1962, p. 135 sq., 84 et 85); voir F. L. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Padoue, 1982.

ne reproduit-il pas, au moment même de fixer l'*ontologia* et précisément *pour* l'instaurer, le néant d'ontologie que nous avions stigmatisé chez Descartes — à savoir que la science de l'étant est d'abord une science de la science de l'étant, une science de l'étant envisagé du point de vue de sa représentation ? Ce débat trouve sa réponse explicite dans une note, que Clauberg ajoute au texte qui déduit la primauté de l'*ens cogitabile* à partir de la primauté de la *Mens cogitans* : « *Prima Philosophia*, elle n'est pas ainsi nommée à cause de l'universalité de l'objet, dont elle traite, mais parce que quiconque philosophe sérieusement doit commencer par elle. A savoir, à partir de la connaissance de son propre esprit et de celle de Dieu, etc. Cette *prima philosophia* est contenue dans les six *Meditationes* de Descartes »[25]. La référence ne souffre aucune restriction : Clauberg, pour définir les raisons qui lui font préférer, comme premier sens de l'étant, celui précisément où l'étant n'intervient point en lui-même, mais en tant que cogitable — *ens cogitabile* —, donc pour justifier la paradoxale acception de la primauté qui s'oppose à la priorité traditionnelle de l'οὐσία, renvoie à la détermination cartésienne de la *prima Philosophia*, où *prima* s'applique à

25. « ... sic dicta non propter universalitatem objecti, de quo agit ; sed quo serio philosophaturus ab ea debeat incipere. Nempe a cognitione suae mentis et Dei, etc. Haec prima philosophia sex Meditationibus cartesii continetur... » *Op. cit.*, p. 283, note au § 5. Cette référence suffit à rendre problématique l'affirmation de M. Wundt, que, à mesure de l'avancement de sa carrière, Clauberg serait « ... in keiner Weise [*sc.* von Descartes] beeinflusst » (*Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, p. 94).

l'ordre de la connaissance, et non point à l'ordre de l'étant en son être. Si l'*ontologia* établit son empire en transposant l'étant de l'οὐσία à l'*ens cogitabile*, comme l'indique explicitement Clauberg, alors elle présuppose que l'étant puisse, d'abord, se soumettre *a priori* au joug de la *cogitatio*; c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur les décisions cartésiennes concernant la *prima Philosophia*, ce que reconnaît aussi expressément Clauberg. Il faut donc conclure que l'*ontologia*, comme discipline, dépend si radicalement du néant d'ontologie de Descartes, que, de fait, elle n'a pu apparaître historiquement qu'après l'instauration cartésienne et grâce à elle. Clauberg n'a pu déployer de *Defensio cartesiana* qu'autant qu'il était, plus essentiellement, lui-même défendu par l'inauguration cartésienne. Nous n'avons pas à développer ici les arguments en faveur d'une telle filiation entre le néant d'ontologie cartésien et l'apparition de l'*ontologia* comme discipline. Nous avons, par contre, à envisager une révision de statut du néant d'ontologie prêté à Descartes : s'il rend possible de fait l'apparition de l'*ontologia*, d'une part celle-ci accomplit peut-être une nouvelle et décisive étape dans la méconnaissance (et non la reconnaissance) de la question de l'étant en tant que tel, et d'autre part lui-même recèle sans doute une décision radicale sur l'être de l'étant, en tant justement qu'il le ravale au rang d'étant représenté. Le néant d'ontologie deviendrait donc, dans cette optique, moins l'indice d'une désertion par Descartes de la question de l'être de l'étant, que le signe paradoxal qu'il s'y trouve profondément investi — volontairement ou non, peu importe. « Toute pensée métaphysique est onto-logie ou alors n'est absolument rien » : il se pourrait que la pensée cartésienne soit une onto-logie — celle qui permet à l'*ontologia* de se constituer comme *pensée* de l'étant comme pensable —, donc relève de la métaphysique, et ne soit pas rien.

Un second motif d'inscrire Descartes dans l'horizon de la métaphysique peut venir, une nouvelle fois, de Heidegger. *b)* Heidegger ne dit pas seulement que toute métaphysique est ontologie, au sens de l'*ontologia* comme discipline historiquement déterminée; il évoque une onto-logie; le tiret indique ici l'articulation entre la logique et l'étant, ou plus exactement, entre le λόγος (dont la logique n'offre que l'un des avatars) et l'ὄν (dont l'*ens* ne retient sans doute pas tout). Le λόγος assure, à mesure du développement historial de la métaphysique, la fonction de plus en plus pesante et puissante d'une fondation; cette fondation se manifeste finalement dans une figure stricte, dont Heidegger discerne l'épure sous le titre de la « constitution onto-théo-logique de la métaphysique ». Selon cette constitution, la fondation « logique », le λόγος, n'énonce l'étant en une onto-logie qu'en redoublant sa propre antériorité sur l'étant d'une théo-logie, où il précède aussi, à titre de fondement encore, le divin. Le λόγος, qui dit (et fonde) l'étant dans son être, le dit aussi (et le fonde), en une profonde et confuse unité, à titre d'étant suprême, τὸ Θεῖον. S'il faut identifier la métaphysique comme essentiellement onto-logie, c'est que, pour cela même, « ... la métaphysique, pensée plus exactement et plus clairement, est onto-théo-logique »[26]. L'onto-théo-logie offre le « trait fondamental » de toute métaphysique, parce qu'elle marque non seulement la tension entre deux dimensions de l'étant (l'étant en tant que tel, τὸ ὄν ᾗ ὄν et l'étant dans son excellence, τὸ θεῖον), mais aussi la fondation qui les unit réciproquement et les gouverne de fond en comble : « L'être fonde l'étant, et l'étant comme l'étant par excellence fonde-et-appuie l'Etre, ... *gründet Sein das Seiende, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein* »[27]. L'étant par excellence trouve son fondement pour autant qu'il accomplit l'étant dans son être et exemplifie la manière d'être de l'étant; réciproquement, l'étant dans son être se laisse fonder sur le mode de la production par l'étant qui accomplit excellemment l'être de tous les étants. Ainsi, le redoublement de la fondation assure-t-il la spécificité aussi bien de l'onto-logie que de la théo-logie, sous l'unique condition de la condition — logique : λόγος, *ratio*, *causa*, raison suffisante, concept, etc. Admettons, comme une hypothèse de travail, cette définition de l'essence de la métaphysique, et demandons si Descartes peut y satisfaire. Sans préjuger des analyses qu'il reste à conduire,

26. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 50, trad. franç. in *Questions I*, Paris, 1968, p. 293 (modifiée).
27. *Op. cit.*, p. 62, trad. franç. p. 304 (modifiée).

nous pouvons d'emblée énoncer deux arguments en faveur d'une réponse au moins provisoirement positive. D'abord un fait : Descartes semble avoir pressenti que la métaphysique se constitue selon la tension entre deux fondations, onto-logique et théo-logique. Il faut songer ici à l'ambiguïté, par lui reconnue, du concept de principe, telle qu'elle rend possible la mutation de la primauté : « ... le mot de *principe* peut se prendre en divers sens (...) et c'est autre chose de chercher *une notion commune*, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les êtres, les *entia*, qu'on connaîtra par après; et autre chose de chercher *un être*, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connaître ». La dualité des principes conduit, d'une part, à un principe pour parvenir à l'existence des étants, « ... au premier sens, on peut dire que *impossible est idem simul esse et non esse est* un principe » : d'autre part à un principe, qui fasse connaître directement un étant : « En l'autre sens, le premier principe est *que notre Ame existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire »[28]. Ou bien le principe concerne directement un « être » (entendons un étant), qui est le premier et par excellence, en exemplifiant la manière d'être de tous les étants, et il s'agit déjà de l'*ego cogito*, étant en tant qu'il pense le premier. Ou bien le principe concerne tous les étants possibles, excluant les impossibles (et les définissant comme tels), en énonçant leur manière d'être des étants. La première acception du principe renvoie à la théo-logie, avec l'aporie que l'étant par excellence s'identifie à l'*ego*, non à Dieu. La seconde renvoie à l'onto-logie, avec l'aporie qu'il ne s'agit pas — explicitement du moins — d'un principe que Descartes ait utilisé, mais d'un énoncé du principe de non-contradiction, tel qu'il définit l'ὄν ᾗ ὄν selon Aristote. Du moins, il paraît clairement que la dualité du concept de principe ouvre la possibilité de rechercher, dans l'entreprise cartésienne, l'éventuelle dualité d'une onto-logie en tension avec une théo-logie. Mais un second argument s'ajoute aussitôt au premier : la métaphysique se constitue

28. *A Clerselier*, juin-juillet 1646, AT, IV, 444, 4-12, puis 13-14 et 23-25.

comme une onto-théo-logie, ou plus exactement, comme une onto-théo-*logie*; en effet, les deux abords de l'étant dépendent du λόγος, parce qu'ils le disent l'un et l'autre, ensuite et surtout, parce qu'en le disant, ils fondent cet étant et fondent aussi réciproquement leurs discours. Le λόγος précède en maintes manières l'ὄν et le θεῖον. Or, n'avons-nous pas souligné à l'envi que, pour Descartes, la *cogitatio* précède l'*ens in quantum ens*, précisément pour le fonder selon les critères de la certitude ? La *cogitatio*, comme condition *a priori*, mais aussi comme fondation certaine, ne remplit-elle pas l'office du λόγος de l'onto-théo-*logie* ? Du moins l'hypothèse ne saurait s'en trouver d'emblée exclue, à charge de montrer que la *cogitatio* détermine et fonde aussi la pensée de l'étant par excellence, bref détermine Dieu. Nous demandons finalement : la pensée cartésienne peut-elle accéder à un statut authentiquement métaphysique, dans l'hypothèse où la métaphysique se définirait conceptuellement comme onto-théo-logie ?

A partir de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, assumée comme une hypothèse de travail encore à confirmer, pourrait enfin se dégager un troisième argument, en faveur de la reconnaissance d'un statut rigoureusement métaphysique à la pensée cartésienne. Heidegger repère, comme une suite du jugement selon lequel « la métaphysique, pensée d'une façon plus vraie et plus claire, est une onto-théo-logie », que l'être ne peut s'y accomplir qu'à titre de fondement; le fondement exige non seulement une *causa prima*, mais encore qu'elle se déploie en une *ultima ratio*, jusqu'à ce que l'une et l'autre coïncident dans un unique étant par excellence, *causa sive ratio* de tous les autres étants. Quand cette exigence interne de la métaphysique vient à s'accomplir au grand jour, l'étant par excellence prend un nom et une définition, *causa sui* : « L'être de l'étant, au sens du fondement *(Grund)* ne peut fondamentalement *(gründlich)* se représenter que comme *causa sui*. Ainsi est appelé le concept métaphysique de Dieu. » Autrement dit « ... la conciliation *(Austrag)* montre et dispense l'être comme fondement qui apporte et présente, lequel fondement requiert lui-même une fondation à sa mesure à partir de ce qui se fonde par lui, à savoir une causation *(Verursachung)* par la plus originelle des choses *(ursprünglichste Sache)*. Cette chose

est la cause *(Ursache)* comme *causa sui*. Ainsi se formule le nom approprié pour le Dieu dans la philosophie. Et ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni lui offrir de sacrifice »[29]. Notre propos ne saurait être, ici, de vérifier ou d'infirmer la portée théologique de la *causa sui*, ni son importance dans l'histoire de la philosophie[30]; mais une question ne saurait non plus s'esquiver : Descartes peut-il n'appartenir pas de plein droit à la métaphysique ainsi définie, alors qu'il a, le premier, forgé et imposé le syntagme de *causa sui* ? Il faut sans doute souligner cette évidence textuelle : Spinoza *n*'est *pas* plus l'initiateur que le penseur de la *causa sui*. Il n'en est pas l'initiateur, comme il l'indique lui-même lorsqu'il emploie ce syntagme pour la première fois : « ... si res sit in se sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debebit intelligi »[31]. La réserve « ... *ut vulgo dicitur*, comme l'on a coutume de dire... » suppose en effet au moins un précédent; et l'on voit mal que Spinoza ne songe pas ici, d'abord, à Descartes, dont il ne cesse, dans le même traité, de reprendre et de discuter les thèses. Spinoza ne pense pas non plus originellement la *causa sui*, puisqu'il se borne soit à l'identifier avec l'argument ontologique — « Par *causa sui*, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, ou ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante » —, soit à l'étendre à la production des modes finis : « C'est au même sens, où Dieu est dit *causa sui*, qu'il doit aussi être dit cause de toutes les autres choses »[32]; l'absence remarquable de toute discussion réelle sur la cohérence et de la portée d'une *causa sui* ne s'explique, sauf à taxer Spinoza d'incurie théorique, que s'il en suppose la notion déjà acquise et justifiée par d'autres, en fait par Descartes dans les *Iae* et *IVae Responsiones*. La charge d'introduire ce concept d'apparence contradictoire revint à Descartes, qui reconnut lui-même qu' « il était trop rude »[33]. Si donc *causa sui* caractérise bien le concept accompli de la métaphysique entendue comme onto-théo-logie, comment Descartes, qui introduit historiquement le premier le syntagme de *causa sui* dans le lexique de la métaphysique, pourrait-il ne pas lui-même en relever — mieux, ne pas en fixer une figure essentielle ?

29. Heidegger, *op. cit.*, p. 64, trad. franç. p. 306 (modifiée).

30. Voir cependant quelques indications *infra*, chap. IV, § 19, p. 270 sq., et dans *Sur la théologie blanche de Descartes...*, § 17.

31. Spinoza, *De Intellectus Emendatione*, § 92.

32. Spinoza, *Ethique I*, respectivement *définition I* et § 25, scholie. Toutes les (peu nombreuses références) en E. Giancotti Boscherini, *Lexicon Spinozianum*, La Haye, 1970, t. 1, p. 137.

Pour ces motifs — le néant d'ontologie comme présupposé de l'*ontologia*, la constitution onto-théo-logique esquissée par la dualité du concept de *principe* et par la priorité de la *cogitatio*, l'introduction enfin de la *causa sui* —, nous ne pouvons renoncer déjà à dégager le statut strictement métaphysique de la pensée cartésienne, malgré les dénis et les paradoxes que le lexique de Descartes inflige aux usages antérieurs. Mais la tentative ne pourra plus aboutir en se bornant à une enquête strictement lexicale; l'authenticité métaphysique de la pensée cartésienne ne pourra s'établir que suivant une herméneutique conceptuelle. Nous choisissons, comme modèle théorique et à titre d'hypothèse de travail, la définition de la métaphysique par la constitution onto-théo-logique. La question devient désormais : la pensée cartésienne satisfait-elle à l'onto-théo-logie et si tel est le cas, quelle figure en produit-elle ?

§ 8. *La première parole sur l'être de l'étant :* cogitatio

Notre enquête en vue de dégager une ontologie (donc une métaphysique) cartésienne avait échoué, en son premier effort, devant la disqualification de tout *novum ens*, en fait de tout *ens* comme tel, au profit de ce qui, quel qu'il soit, s'offre à la connaissance, ses lois et ses exigences. Il faut donc reprendre à ce point notre tentative. Nous disposons d'une indication positive au moins. Descartes nomme, en une occurrence, le résidu ainsi pleinement connaissable *ens notum* (AT, x, 439, 8). Il anticipe ainsi sur ce que Clauberg nommera *ens*

33. *A Mersenne*, 4 mars 1641, AT, III, 330, 18-19. Voir la réaction d'Arnauld devant la *causa efficiens respectu sui* (évoquée par les *Iae Responsiones*, AT, VII, 111, 5-7) : « ... sane durum mihi videtur, et falsum » (208, 16).

cogitabile, et qui permet d'établir une *ontologia*. Par conséquent l'*ens notum* cartésien n'exclut pas, au contraire, une détermination de l'*ens* comme tel dans son universalité — représentée. Cet *ens notum*, donc, nous l'entendons certes au sens obvie d'étant connu, mais surtout et aussi bien au sens exact que le connu, en tant que purement et seulement connu, reste un étant; et que demeurer en tant que connu revient à demeurer en tant qu'étant, en ce sens que la réduction épistémique de toute occurrence (*ea omnia quae occurrunt*, disent les *Regulae* en leur premier titre, AT, x, 359, 6) à ce qui, à la fin, s'en peut connaître répète, tout en la déplaçant, la réduction qu'opère, selon Aristote, « une certaine science » lorsqu'elle réduit, ou mieux reconduit l'ὄν à lui-même en tant qu'il est, et rien de plus. Voici le point décisif où tout se retourne : la réduction cartésienne du monde advenant à son statut réduit et conditionnel d'objet ne déserte pas totalement la reconduction du monde à son statut d'étant, mais la répète à un déplacement près. Ou plutôt ce déplacement, dans sa violence même, tente de reprendre originairement le geste aristotélicien, dont provient toute ontologie métaphysique subséquente. Lorsque les « choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables » (AT, II, 597, 15-16), quand donc la chose s'épuise dans l'opération qui en fait une « res repraesentata » (AT, VII, 8, 23), quand le monde doit en passer par les fourches caudines, ou plutôt s'incliner devant les rostres de l'*objectum purae Matheseos* — dont on ne saurait trop souligner qu'il forme l'acquis essentiel qui passe des *Regulae* aux *Meditationes*[34] —, il y va encore et enfin de l'*ens in quantum ens*. Autrement dit, être connu livre toujours une manière, justement, d'être. La manière d'être qui reconduit l'étant à son statut de pur étant s'énonce dans l'inauguration cartésienne — être sur le mode de

34. *Objectum purae Matheseos* (AT, VII, 71, 8 et 15; 74, 2; 80, 9-10) renvoie, plus qu'à l' « objet des géomètres » (*DM*, AT, VI, 36, 5), à ce que la *Regula IV* nomme une *Mathesis valde diversa a vulgari* (AT, x, 376, 4), la *Mathesis universalis* qui se donne comme *objectum* (378, 3) « ... illa omnia tantum in quibus aliquis ordo vel mensura examinatur » (377, 23-378, 1). Lorsque le chemin des *Meditationes* retrouve les *verae et immutabiles naturae* (AT, VII, 64, 11) qu'avait révoquées le doute (« simplicia et universalia vera », 20, 11), il recouvre en fait tout l'acquis des natures simples, donc des *Regulae*. Voir chap. I, § 5, p. 66, et n. 66.

l'*objectum*. Descartes le déclare explicitement : « ... quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest » (AT, VII, 41, 26-29); ou, comme le développe, pour une fois excellemment, la traduction française : « ... pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant » (AT, IX-1, 33, 5-10); et encore : « ... qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi » (AT, VII, 103, 1-4). La réalité objective reste, de plein droit sans quoi elle ne réclamerait aucune cause, un *esse objectivum*[35]. Quand donc, répondant à Burman, Descartes définit une fois encore le « totum et universum Matheseos objectum », il peut légitimement l'assimiler à un « verum et reale ens », au sens même où il accorde également à la physique un « objectum suum verum et reale ens »[36]. La physique n'atteint pas l'*ens* plus que la *Mathesis*, pour Descartes du moins et contrairement à une conception aristotélicienne, parce que, pour lui, l'*ens* ne se définit point dans son rapport à la Φύσις, mais uniquement et suffisamment selon l'objectivité. En sorte que l'*objectum purae Matheseos* ne reste pas un *ens* véritable *malgré* son écart d'avec l'objet de la physique (au sens, par exemple, de l'*ens diminutum* scotiste) mais bien *à cause* de cet écart. Il faut dire que la

35. *Esse objectivum ideae*, AT, VII, 47, 20-21, voir la traduction latine du *DM*, VI, 559 (en marge). Ce qu'on ne confondra pas avec la locution, beaucoup plus courante, *realitas objectiva*, qui, précisément, omet l'intervention de *esse*. L'accès à l'existence passe par la *cogitatio*, donc par l'*ens cogitatum* : « ... prius quam inquiram an aliquae tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in mea cogitatione » (AT, VII, 63, 12-14); ou : « ... jam ad minimum scio illas [*sc.* res materiales], quatenus sunt purae Matheseos objectum, posse existere, quandoquidem ipsas clare et distincte percipio » (AT, VII, 71, 14-16); ou enfin : « Quippe per ens extensum communiter omnes intelligunt aliquid imaginabile (sive sit ens rationis, sive reale, hoc enim in medium relinquo) » (*A H. More*, 5 février 1647, AT, V, 270, 1-3).

36. *Entretien avec Burman*, AT, V, 160, 17-19 = éd. J.-M. Beyssade, § 26, p. 72-73. Sur ce texte, voir G. Brown, « *Vera entia*. The nature of mathematical objects in Descartes », *Journal of the History of Philosophy*, 1980/18.

plus parfaite pureté de son objectivité le qualifie comme un *ens* au premier chef; tous les autres objets, quelque moins imparfaits qu'ils apparaissent aux lecteurs, restent, de droit et de fait, plus imparfaitement des étants, parce que moins certainement des objets. Preuve : pour parvenir jusqu'à eux, il faudra d'abord en passer par l'*objectum purae Matheseos* : l'esprit se connaît mieux et avant le corps, les essences mathématiques des choses matérielles (leurs modèles théoriques dans le code) avant ces choses mêmes. L'objet est, en tant même qu'objet.

Donc, accédant à l'objectivité, toute chose se reconduit à ce qu'elle est en tant qu'elle est. Mais cette reconduction tenant lieu d'ontologie (et qu'on peut donc nommer ontologie grise) resterait impossible sans l'intervention d'une instance autre — autre que la chose, mais non étrangère à la manière d'être à quoi elle accède à titre d'objet. La chose ne devient en effet pas simplement objet, mais objet d'un entendement : « ... intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur rem sibi objectam » (AT, x, 423, 1-3). *Res objecta* parce qu'*objecta intellectui* : l'objectivité implique l'objectité qui objecte la chose à l'entendement. Ou, selon un autre lexique : « ... semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo » (AT, VII, 37, 8-9) : la chose accède à l'objectivité, qui seule peut l'établir comme un étant, dans la stricte mesure où elle se soumet aux exigences de la *cogitatio*. Les *Regulae* demeurent parfaitement à l'œuvre dans les *Meditationes*, et l'ontologie grise ne disparaît pas dans la théologie blanche, qui, au contraire, la présuppose. Pourtant la seconde formulation indique un nouveau pas fait en avant : la chose se soumet non seulement à la *cogitatio* en général — au sens où les *Regulae* disent ici *intellectus* —, mais plus précisément à « *meae* cotigationis ». Pareille mention du possessif ne trahit pas quelque malheureuse naïveté précritique, confondant le « sujet empirique » avec la pure et constitutive pensée; le possessif définit ici l'essence même de la pure *cogitatio*. La *cogitatio*, comme telle, implique ce possessif, exactement au sens où, comme telle, elle implique son réfléchi : *cogitatio* veut dire *cogitatio sui*; et si Descartes n'emploie pas cette formule à la lettre, il parle de la *perceptio (...) mei ipsius* (45, 28-29), de l'*idea mei ipsius* (51, 14), de *sui idea* (375, 21). A ce propos, Heidegger a risqué, comme une formulation développée de *ego cogito*, l'étonnant syntagme *cogito me cogitare*. L'essentiel ne consiste pas à débattre pour la récuser comme inauthentique (ce que Heidegger savait le premier), ou comme quasi authentique (« ... cum videam, sive... cum cogitem me videre... », ou « ... concipiam me esse rem cogitantem... », 33, 12-14 et 44, 24)[37]. L'essentiel réside dans le caractère le plus propre de la *cogitatio* : elle revient à elle-même. Il lui revient de revenir à elle-même, jusqu'à se cogiter d'abord elle-même *(... me cogitare)*, au point de se constituer en un étant *(ego)*, parce que, plus originellement, elle revient sur elle-même. La *cogitatio*, au contraire de la pensée[38], ne reproduit pas ce qu'elle cogite, ni ne le représente purement et simplement. Ou, du moins, si elle le représente, est-ce en le reflétant, comme reflète un miroir convergent, qui réfléchit ses rayons en les focalisant sur un point unique, pour à la fois rendre son objet parfaitement visible et se l'approprier — ainsi dans la perspective classique. Et de fait, Descartes souligne parfois que la *cogitatio* convertit vers elle ce qu'elle voit : « ... *operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis est cogitatio* » (AT, III, 361, 13-15). Le point unique que vise et produit à la fois la *cogitatio* se nomme l'objet — au sens d'abord de l'objectif qu'elle vise en se tournant vers lui et le retournant finalement vers elle. La concentration du regard *(intuitus)* qui assure à son objet la haute luminosité de la rationalité, en l'exposant en pleine lumière, dépend de la courbure du miroir; si l'objectivité du savoir dépend de l'objet, l'objet dépend de l'objectité de sa mise en évidence, qui dépend à son tour de la courbure enfin de la pensée cogitative. Courbure de la pensée, la *cogitatio* implique une appropriation réfléchissante, dont l'ultime implication a nom — *ego*. L'*ego* ne vient pas s'ajouter à la *cogitatio* comme une spécification adjacente, éventuellement superflue, parce que trop mêlée de psychologie ou de « subjec-

37. Sur cette formule introduite par Heidegger et son rapport aux textes cartésiens, voir notre analyse, in *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 388-392, dont n. 32.
38. Voir *Règles utiles et claires...*, p. 93-95.

tivité ». L'*ego* livre le nom propre de la *cogitatio* en manifestant son essence réfléchissante et appropriante — courbure de la pensée. Pas plus qu'un *objectum* n'est sans une *cogitatio* qui y assure l'objectivité, une *cogitatio* ne pourrait assurer la certitude de son objet sans une courbure, qui a nom — *ego*. Une *cogitatio* sans l'*ego* redeviendrait simple pensée, donc pensée étale et impuissante à produire un objet. Ce que l'on nomme couramment « le *cogito* cartésien », à savoir ce que Descartes appelle plutôt « le premier principe [qui] est *que notre âme existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire », ou encore : « ... haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, [...] omnium prima et certissima », apparaît de droit directement dans l'exercice de toute *cogitatio*, mieux dans la reconduction de chaque chose au statut d'un *objectum*[39]. Ce principe ne nécessite aucune opération nouvelle de la pensée, puisqu'il rend lui-même et lui seul possible la pensée comme une *cogitatio* opérant l'*objectum*. Si l'on admet cette liaison (que nous confirmerons aussitôt), une conséquence se dessine. Nous avons acquis que l'étant est en tant qu'objet. Or l'objet ne devient ainsi *ens* qu'en tant que *cogitatum*, et avec le *cogitatum* il y va d'une manière d'être. Aussi bien le *cogitatum* implique-t-il à son tour l'*ego* [*cogitans*]. Donc l'*ego* intervient dans le sens d'être qui permet au *cogitatum* d'être à titre d'étant dans son être. La thèse que tout objet, en tant que tel, donc en tant que *cogitatum*, est, implique à son tour que l'*ego*, avant et plus essentiellement que tout autre étant, et pour autant qu'il cogite, existe. L'*ego* existe avant et plus certainement que tout autre étant, parce que, et uniquement parce que, tout étant n'est qu'en tant qu'*objectum*, donc que *cogitatum*. Inversement, l'*ego* existe par excellence et en priorité, parce, et uniquement parce que tous les autres étants ne sont qu'en tant qu'objets d'une *cogitatio*, ne sont qu'en tant que des *cogitata* : « Nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra » (AT, x, 395, 22-24). Une énonciation sur la manière d'être des étants (onto-logie) entretient avec une proposition

39. Respectivement *A Clerselier*, juin-juillet 1646, AT, IV, 444, 23-25, et *Principia Philosophiae, I*, § 7.

sur l'existence singulière d'un étant par excellence (théo-logie) une relation réciproque de fondation. L'existence de l'*ego* appuie *(begründet)* la manière d'être des *cogitata*; la manière d'être qui se manifeste dans les *cogitata*, en les révélant comme des étants, fonde *(gründet)* l'*ego* dans son existence privilégiée. Pareille fondation, double et croisée, satisfait à la lettre aux caractères de ce que Heidegger décelait sous les noms de « constitution onto-théo-logique de la métaphysique ». Nous pouvons même aisément préciser la nature du « logique » dans la pensée cartésienne. Le λόγος se met ici en œuvre comme *cogitatio*, courbure de la pensée; à partir de la décision « logique » qui s'accomplit par la *cogitatio*, l'onto-logie envisage les étants comme tels en tant que des *cogitata*, et la théologie dégage l'étant par excellence dans le *cogitans*, l'*ego*. Il faut donc conclure que la pensée cartésienne appartient pleinement à la métaphysique, si du moins la métaphysique admet une constitution onto-théo-logique.

Cette conclusion soulève pourtant, d'un point de vue strictement cartésien, au moins deux objections incontournables. D'abord notre analyse du rapport d'implication entre l'objet et l'*ego* semble pour ainsi dire déduire l'existence de l'*ego* de la nature même des objets, contredisant ainsi l'ordre fondamental de toute la démarche cartésienne, où seul le « ... minimum quid (...) quod certum sit et inconcussum... » (AT, VII, 24, 12-13) permet de retrouver, ensuite, d'éventuels autres étants. Bien plus, cette analyse aboutit à l'existence de l'*ego* sans passer par le doute, ni — expressément ! — admettre qu'une opération nouvelle de pensée, bref un raisonnement particulier soit requis à cet effet. Or précisément, l'existence de l'*ego* exige un raisonnement à nul autre pareil, puisque discursif sans relever du syllogisme. A quoi s'ajoute une seconde objection : une telle restitution onto-théo-logique de la pensée cartésienne conduit à identifier l'étant par excellence à l'*ego*, donc à un étant fini, et non à Dieu. Outre que cette distorsion réduit à néant un pan entier de l'intention explicitement théiste de Descartes, elle reçoit une contradiction textuelle massive : le syntagme *summum ens* apparaît souvent

dans les *Meditationes*; or toujours il désigne Dieu, mais jamais bien sûr l'*ego*[40]. Tentons de répondre. *a)* Quant à la démarche qui reconduit directement des objets à l'*ego*, elle ne doit en rien surprendre, puisqu'il y va du déploiement des étants, en tant que *cogitata*, jusqu'au *cogitans*, dont l'existence seule les rend pensés, donc en rend l'être possible. Un texte canonique le confirme à l'évidence : l'analyse du morceau de cire. Apparemment, la chose est « plus distinctement » (29, 23 = 26) que le *cogitans* qui reste un indécidé, un « ... nescio quid mei, quod sub imaginationem non venit... » (29, 23-24); en réalité et à la fin de l'analyse, l'indétermination caractérisera inversement la cire « ... extensum quid, flexibile, mutabile... » (31, 2-3). D'où provient ce renversement ? De la réduction, comme par degrés, de la cire, donc de toute chose, d'abord au statut d'*objectum*, ensuite et indissolublement au statut de *cogitatum* — « ... illud quod nunc cogito... » (30, 26) — qui résulte, par-delà, mais aussi grâce à la perception sensible et l'imagination, de *solius mentis inspectio* (31, 25 = 32, 5). *Inspectio* vaut ici pour *cogitatio*, de même que *mens* vaut pour l'*ego (cogitans)*. Cette analyse, comme ses parallèles dans les *Regulae* et dans les *Principia Philosophiae*[41], dégage bel et bien directement l'*ego (cogitans)* du *cogitatum*, ou plutôt de l'interprétation de l'*objectum* comme un *cogitatum*, ici de la cire comme « ... nihil aliud quam (...) quid... » (31, 3). Le *cogito* se dégage de l'analyse de l'*objectum* comme morceau de *cogitatio*, comme *cogitatum quid*, comme objectif pour une visée — « ... id quod (...) sola judicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo » (32, 11-12). Or, faut-il aussitôt préciser, cette implication stricte du *cogito* dans tout *cogitatum* ne contredit

40. *Summum ens* : AT, VII, 54, 18-19, 22; 67, 21, 27; 135, 4-5; 144, 3; 374, 13; 428, 12, etc. Il s'agit là d'un des noms divins cartésiens, voir *infra*, chap. IV, § 18, n. 50, p. 254.

41. Dans les *Regulae* : « Si vero eadem via ostendere velim, animam rationalem non esse corpoream, non opus erit enumerationem esse completam, sed sufficiet, si omnia simul corpora aliquot collectionibus ita complectar, ut animam rationalem ad nullam ex his referri posse demonstrem » (AT, X, 390, 13-18), ou : « Neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti, ut, quomodo singulae mentis nostrae examini subjectae sint, agnoscamus; nihil enim tam multiplex esse potest aut dispersum, quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita non possit » (398, 14-20). Dans les *Principia*, non seulement *I*, § 11, mais aussi *II*, § 4, 9 et 11.

aucunement le moment spécifique qui, juste avant l'analyse du morceau de cire, se donne comme démonstration de l'existence de l'*ego*. En effet, les textes restent strictement parallèles. De même que l'analyse dite du morceau de cire opère en fait une analyse de la cire comme *cogitatum*, puis du *cogitatum* comme supposant plus essentiellement un *cogito* pour le cogiter, de même la démonstration de l'existence de l'*ego* reste indifférente à l'identité occasionnelle du *cogitatum* à propos duquel le *cogitans* se découvre *ego*; sans doute la démonstration mobilise-t-elle un énoncé, « *Ego sum, ego existo* » (25, 12 = 27, 9); mais cet énoncé doit son privilège plus à l'anticipation du résultat — ce qui existe a nom : *ego* — qu'à sa pertinence particulière; preuve en est que toute opération de la *cogitatio* (douter, comprendre, affirmer, nier, vouloir, ne pas vouloir, imaginer et sentir) (28, 20-23) et même toute opération du corps encore douteux (se promener, etc.) permettent d'accéder à l'existence de l'*ego*. A une seule condition du moins; que cette opération ou cette action se trouve reconduite, à titre d'*objectum*, au statut de *cogitatum*, pour ainsi faire apparaître en elle l'*ego* cogitant : certes, si je me promène, je suis, mais seulement « ... quatenus ambulandi conscientia cogitatio est » (352, 12-13). Donc le sens de l'énoncé cogité importe peut, seule importe l'analyse de cet énoncé quelconque en tant que *cogitatum*, puis la réduction de ce *cogitatum* à l'*ego cogito*.

Aussi bien, les textes canoniques de la *Meditatio II* ne font-ils pas surgir l'existence de l'*ego* à partir de l'énoncé « *Ego sum, ego existo* », mais de la pensée actuellement cogitative de cet énoncé. Plus, pour souligner que la conquête de l'*ego* dépend de la *cogitatio* à l'œuvre (et non de tel *cogitatum*), ces textes vont jusqu'à introduire la performance cogitative « ... hoc pronuntiatum (...) quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum » (25, 11-13)[42]. Le sens du *cogitatum*, même ici, ne décide de rien, la réduction du *cogitatum* indifférent et quelconque à la *cogitatio* en œuvre vive décide de tout. Donc, comme les deux *cogitata* — « morceau de cire » et « *Ego sum, ego existo* » — ne diffèrent que de sens, et que l'essentiel se joue dans

42. Voir *Sur la théologie blanche...*, § 16, dont p. 378-386.

la *cogitatio* qui s'y exerce et manifeste, les deux analyses reviennent au même — puisqu'elles reconduisent deux *cogitata* à l'unique *ego*, l'étant par excellence dont la primauté les fonde en tant qu'objets réels et vrais.

Reste une deuxième difficulté : *b)* dans la constitution onto-théo-logique dont nous entreprenons de dégager la figure cartésienne, nous identifions comme l'étant par excellence non point Dieu, mais l'*ego* — sous le titre reconstitué de *cogitatio sui*; dès lors, cette distorsion avec la conviction personnelle de Descartes, avec l'emploi constant de *summum ens* et, enfin, avec le rôle des preuves de l'existence de Dieu, ne disqualifie-t-elle pas immédiatement notre entreprise ? Mais le simple fait qu'une distorsion surprenne ne suffit pas à la disqualifier. Nous chercherons d'ailleurs d'autant moins à la réduire ou à la masquer, qu'elle nous semble fixer l'une au moins des initiatives cartésiennes les plus décisives. Nous tenterons seulement de la préciser, afin que la vraie difficulté ne disparaisse pas dans les malentendus. D'où quelques indications. Premièrement, il faut redire que la théo-logie de la métaphysique reste essentiellement une thé*io*-logie, qui concerne l'étant par excellence (le divin), sans préjuger de la région ontique où il apparaîtrait — les mortels, les démons et les anges, les dieux, Dieu. La pensée ancienne avait assez illustré cette incertitude, et Descartes s'en est souvenu, lorsqu'il évoque certaines instances ontiques qui domineraient ou se substitueraient au Dieu des chrétiens; pour le premier cas, il n'est que de songer « ... au Styx et aux destinées... » (AT, I, 145, 11-12), dont la création des vérités éternelles délivre Dieu en 1630; dans le second, au *fatum*, au *casus* (τύχη, hasard) et à la *continuata rerum series* qui, avant le « malin génie », remplacent l'hypothèse d'un Dieu tout-puissant, lors du doute hyperbolique de la *Meditatio I* (AT, VII, 21, 20-21). En ce sens limité, une distorsion entre Dieu et l'étant suprême ne serait pas sans précédents. Deuxièmement, si Descartes définit l'étant par excellence de la *cogitatio* (que nous désignons par la *cogitatio sui*) comme l'*ego (cogito)*, peut-être est-ce pour une raison de fond concernant l'essence divine : Dieu ne se définit ni par l'entendement, ni par la *cogitatio*, mais par la « ... puissance incompréhensible... »

(en 1630), par l'*immensa et incomprehensibilis potentia* (en 1641)[43]. Dieu ne se définit pas par la *cogitatio*, ou plutôt sa dignité éventuelle d'étant par excellence ne peut s'atteindre par une instance telle que la *cogitatio*, pour ainsi dire trop peu relevée pour pouvoir énoncer l'infini. Sans doute Dieu peut-il se laisser cogiter : l'*idea Dei*, bien qu'incompréhensible, reste intelligible, au point même d'offrir l'idée « ... maxime vera, et maxime clara et distincta... » (AT, VII, 46, 28); mais, justement, Dieu reste ici un *cogitatum*; il lui faut, comme son objet, se soumettre déjà à l'*ego* qui, cogitativement, le vise; plus l'on soulignera que Dieu ressortit à la *cogitatio* comme le *cogitatum* par excellence (ce qui, d'ailleurs, reste à établir), plus l'on confirmera qu'il subit et n'exerce pas la *cogitatio*, moins encore la *cogitatio sui*. Pourtant, objectera-t-on de nouveau, Descartes ne reconnaît-il pas parfois une *cogitatio* à Dieu, qui, cette fois, l'exerce, loin d'en supporter le regard ? Il importe de citer les principaux textes. En *Principia Philosophiae I*, § 54, Descartes admet que nous avons « ... duas claras et distinctas (...) notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporae... »; il en infère, suivant la stricte distinction qui les sépare, que nous pouvons aussi avoir « ... ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei... ». Or, malgré les apparences, il ne faut pas conclure que, ici, Dieu se caractérise essentiellement par la *cogitatio*. Car Descartes ajoute immédiatement une restriction : cette idée reste correcte, pourvu que nous ne supposions pas qu'elle nous donne une connaissance adéquate des propriétés divines, « ... modo ne illam adaequate omnia quae in Deo sunt exhibere supponamus »; la détermination de Dieu comme *substantia cogitans* est légitime, à condition de ne pas la tenir pour adéquate. A cela rien d'étonnant : comme aussi le concept de substance, celui de *cogitatio* tombe sous le coup de la mise en garde générale donnée au § 51 : « ... nomen substantiae non convenit Deo et illis [*sc.* creaturis] *univoce*... »; de même que la sub-

43. Respectivement AT, I, 146, 4-5, et 150, 22, complétés par *immensa et incomprehensibilis potentia* (AT, VII, 110, 27); puis AT, VII, 237, 8-9; 110, 27, et 112, 10; 109, 4, et 236, 9. Voir *infra*, chap. IV, § 19, p. 270 sq.

stance doit, en Dieu, se réinterpréter à partir de l'infinité qui la rend au moins non univoque à la substance finie, de même la *cogitatio*, appliquée à Dieu, devient inadéquate à la *cogitatio* finie[44]. En sorte que l'on pourrait risquer qu'en termes cartésiens la *cogitatio* — justement parce qu'elle se réfléchit en un miroir convexe — ne saurait être que finie. Restent que d'autres textes énoncent bien une *cogitatio* commune à Dieu et à l'*ego*, à l'infini et au fini; ainsi en 1637 : « ... on acquiert peu à peu une connaissance très claire et si j'ose ainsi parler intuitive de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine »; à quoi répond, en 1641, la séquence : « ... et perspicuum est perfectissimam illam vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus, per illam minus perfectam, quae in nobis est, repraesentari »[45]. Or même ces textes travaillent en fait à exclure Dieu de la *cogitatio*. D'abord parce que la continuité, tant de la *nature intellectuelle en général* que de la *vis cogitandi*, s'obtient toujours dans un rapport du fini à l'infini, qui affecte donc d'équivocité tout ce qu'il concerne. Ensuite parce que l'une et l'autre se trouvent ici attribuées à Dieu non pas tant pour qu'il l'exerce, que pour permettre à l'*ego* de le connaître comme un *cogitatum* : « ... l'idée (...) qui

44. La restriction « ... ne illam adaequate... supponamus... » au § 54 doit se comprendre aussi : *a)* en rapport avec le titre de ce même § 54, qui, au lieu de mentionner une substance cogitante incréée, oppose la notion de Dieu aussi bien à la substance finie cogitante qu'au corps : « Quomodo claras et distinctas notiones habere possimus, substantiae cogitantis, et corporeae, item Dei »; *b)* en rapport avec le titre du § 51 : « Quid sit substantia, et quod istud nomen Deo et creaturis non conveniat univoce », qui éclaire par contraste celui du § 52 : « Quod menti et corpori univoce conveniat »; l'univocité de la substance (et des attributs qui s'y rattachent pour la rendre connaissable) se limite aux créatures; par conséquent, si un attribut (la *cogitatio* par exemple) s'ajoute à la substance infinie de Dieu, il en subira l'équivocité avec les substances créées. Voir, pour cette équivocité, *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 5, p. 72 sq., § 7, 110-113, et *infra*, chap. IV, § 17, p. 230 sq. — Nous remercions ici J.-M. Beyssade d'avoir attiré notre attention sur ce § 54 (*loc. cit.*, p. 47), et de nous avoir ainsi donné l'occasion de renforcer notre analyse en discutant la sienne.

45. Respectivement *A X**, mars 1637, AT, I, 353, 21-26 (commentaire in *Règles utiles et claires...*, p. 296), et *Vae Responsiones*, AT, VII, 373, 3-6. Sur les (rares) occurrences d'*intellectus divinus* (par ex. en AT, VII, 432, 3-4), et leurs limites, voir *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 13, p. 294 sq.

nous représente Dieu... », et : « ... vim cogitandi, quam in Deo esse intelligimus, (...) repraesentari »; admirablement, la *cogitatio* ne se trouve reconnue à Dieu que pour nous permettre d'en faire encore notre *cogitatum*, loin que cette *cogitatio* s'impose à l'*ego*, lui ravisse la *cogitatio sui*, ou le définisse comme *objectum* de Dieu. Enfin, il convient surtout de souligner que jamais ici, ni — à notre connaissance — ailleurs, Dieu ne se définit au sens strict par la *cogitatio*; car il ne s'agit pas d'objecter que Dieu aussi possède des *cogitationes* (ainsi AT, V, 193, 17), ce qui va de soi; il s'agit de comprendre pourquoi jamais Dieu ne se définit radicalement comme *cogitans*, au point d'assumer la *cogitatio sui* — au sens où, ailleurs, Descartes maintient la définition « Deus est suum esse » [46]. La *cogitatio* concerne certes Dieu, à titre éminent; mais elle ne le définit pas comme un attribut principal fait connaître une substance finie, ni ne le dénomme comme le ferait un nom divin privilégié; elle reste seulement une perfection par laquelle nous nous le représentons, inadéquatement bien sûr, selon la non-univocité qu'impose l'infini aux représentations que s'en forge le fini. Une troisième indication enfin pourrait confirmer *a contrario* que Descartes a consciemment choisi de penser Dieu sans recourir à une définition par la *cogitatio* : il n'ignorait rien de la voie qu'il refusait d'emprunter, puisqu'il la décrit précisément, dans un texte unique : « Neque enim magis urget, quod ideam Dei, quae in nobis est, ens rationis appelletis. Neque enim hoc eo sensu verum est, quo per *ens rationis* intelligitur id quod non est, sed tantum quo omnis operatio intellectus *ens rationis*, hoc est a ratione profectum; atque etiam totus hic mundus ens rationis divinae, hoc est ens per simplicem actum mentis divinae creatum, dici potest »[47]. Descartes reprend ici clairement les positions de Suarez : *ens rationis* peut s'entendre comme un néant exclu de l'objet de la métaphysique, mais aussi comme un instrument de la

46. *Vae Responsiones*, AT, VII, 383, 15, ou *A l'Hyperaspistes*, août 1641, n. 13, qui se réfère expressément à la définition théologique (en fait thomiste) de l'essence de Dieu : « Ubi dixi Deum esse *suum esse* [*sc.* dans le texte précédent], usus sum modo loquendi Theologis usitatissimo, quo intelligitur ad Dei essentiam pertinere ut existat » (AT, III, 433, 9-11).

47. *Iae Responsiones*, AT, VII, 134, 21-26.

raison, admis par considération de son analogie avec l'*ens reale*; en sorte que l'on puisse aussi admettre que « Dieu connaît très parfaitement les *entia rationis...* »[48]. Si cette position avait été déployée, elle aurait certes permis de résorber la distorsion entre Dieu et l'étant (cogitant) par excellence; mais c'eût été au prix — inacceptable pour Descartes — d'une univocité réelle entre la connaissance cogitante (représentative d'un objet) et l'infini; Dieu fût devenu, par l'entendement qu'on lui attribuerait distinct réellement d'une volonté, une simple *res cogitans* portée à la perfection, aussitôt exposée à se contredire entre un « lieu des possibles » et une puissance sans raison. Malebranche, voire Leibniz cédèrent à cette facilité; Descartes la refusa dès la doctrine de la création des vérités éternelles. Ainsi, il ne faut pas s'étonner que, du point de vue cartésien, la *cogitatio sui* d'un étant par excellence ne revienne pas à Dieu, mais au seul *ego* : Dieu ne reste pas en deçà de la *cogitatio (sui)*, il la transgresse, comme l'infini transgresse le fini. La *cogitatio sui* offre encore trop peu pour pouvoir désigner Dieu. Il suffit d'une *res cogitans* finie pour accomplir le regard focalisé de l'objectité.

Il ne convient donc pas d'estomper la distorsion, ni de contourner la difficulté : elles reposent sur de solides raisons. Il convient plutôt d'en mesurer la portée déterminante pour concevoir l'essence de la métaphysique cartésienne. A partir de la *cogitatio*, nous avons obtenu un résultat : l'*ens ut cogitatum* révèle une onto-logie de la *cogitatio*, qui s'applique à tout étant en tant que tel (donc en tant que connu, non plus en tant qu'étant); la réflexion du regard exerçant la *cogitatio* désigne ensuite un étant par excellence, ayant fonction de *causa sui*, que seul peut et doit revendiquer l'*ego (cogito)*. Il s'ensuit une figure complète de l'onto-théo-logie : l'étant en tant que *cogitatum* fonde l'étant par excellence, qui, en retour, produit à titre de *cogitatio (sui)* tout *cogitatum*. Le moment « logique » unifie les deux termes d'autant plus aisément qu'il coïncide avec la *cogitatio* même qui se manifeste

48. Suarez, allusion d'abord à *Disputationes Metaphysicae*, I, s. 1, n. 6, t. 25, p. 3-4; puis citation de « Deus perfectissime cognoscit entia rationis... », *ibid.*, *LIV*, s. 2, n. 23, t. 26, p. 1025. Dont on rapprochera *De divina substantia*, *XIII*, n. 7, t. 1, p. 40, et *De Anima*, *IV*, 1, n. 3, t. 3, p. 713 sq.

aussi en eux, tantôt comme objet *(ens ut cogitatum)*, tantôt comme regard réflexe *(cogitatio sui)*. Ainsi s'énonce la première parole de Descartes sur l'être de l'étant : la constitution onto-théo-logique de la *cogitatio*. Ce résultat, aussi solidement confirmé qu'il soit, laisse pourtant demeurer une difficulté : la distorsion entre l'étant par excellence et Dieu. Elle interdit à Descartes de rendre conceptuellement justice au Dieu qu'il ne cesse, d'ailleurs sincèrement et clairement, de prétendre célébrer. Elle n'aurait donc pu s'imposer à lui, si de puissants motifs conceptuels ne l'y avaient contraint : que, du point de vue d'une onto-théo-logie de la *cogitatio*, Dieu ne coïncide plus avec l'étant par excellence (et l'abandonne, par une étrange retraite, à la *mens humana*) indique d'abord une limitation intrinsèque de la *cogitatio* elle-même. Ce trait fondamental de l'étant laisse pourtant échapper au moins une région de l'étant — non la moindre, mais la première : Dieu, sous le nom de l'infini. L'infini, autrement nommé *puissance incompréhensible*, déborde l'onto-théo-logie de la *cogitatio*. Ce débordement nous met ainsi, pourvu que nous ne tentions pas trop vite de le réduire, sur la voie d'une nouvelle question : le premier trait fondamental de l'étant, la *cogitatio*, pourrait-il se dépasser vers un trait *plus* fondamental encore ? Passer outre à la *cogitatio*, vers une seconde instance plus puissante sur tout étant, conduirait-il alors à identifier encore plus radicalement la figure cartésienne de la métaphysique ?

§ 9. *La deuxième parole sur l'être de l'étant :* causa

L'étant se laisse aussi et, en effet, plus fondamentalement, dire, en tant que tel et sans exception, à partir de la causalité. Il faut dégager ici, avec toute la netteté possible, la multiforme et constante déclaration qui, sans retenue à partir de 1641, soumet toute existence (donc tout étant en tant qu'il est) à la causalité érigée au rang de principe et raison onto-logique. Relevons les principaux énoncés de la seconde parole cartésienne sur le trait le plus fondamental de l'étant : « Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere,

de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut si non habet, cur illa non indigeat, postulare » (AT, VII, 108, 18-22). Ou encore : « Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum » (164, 28-165, 3). Et enfin : « Atqui considerationem causae efficientis esse primum et praecipuum medium, ne dicam unicum, quod habeamus ad existentiam Dei probandam, puto omnibus esse manifestum. Illud autem accurate persequi non possumus, nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi : quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum ? » (238, 11-18). Ces trois textes canoniques, respectivement avancés par la *Responsiones I, II et IV*, se recoupent presque parfaitement à la lettre même[49]. Qu'il suffise ici de souligner les saillants communs de leurs profils superposés. *a)* La *causa* ne gouverne pas, ici, seulement la rigueur de l'intelligibilité, mais surtout la preuve de l'*existentia*; elle ne se borne pas à sa fonction épistémologique pourtant déjà dominante (connaître implique de connaître par les causes), mais prend en compte, suffisamment et exclusivement, toute l'*existentia*. Or l'*existentia* marque, en termes cartésiens, le sens par excellence et qui va de soi de l'être de l'étant. Ainsi, par la *causa*, l'étant joue son être même, donc apparaît en tant qu'étant. Existant en tant que causé, l'étant se manifeste en tant qu'étant dans la stricte mesure où il apparaît à la lumière — ou plutôt à l'ombre — de la cause de son existence. Plus essentiellement que comme *ens qua cogitatum*, l'*ens* se déclare dans son être *qua causatum*. L'avancée de l'*ens causatum* sur l'*ens qua cogitatum* se marque précisé-

49. Voir encore : « Per se autem notum mihi videtur, omne id quod est, vel esse a causa, vel a se tanquam a causa; nam cum non modo existentiam, sed etiam existentiae negationem intelligamus, nihil possumus fingere ita esse a se, ut nulla danda sit ratio cur potius existat quam non existat, hoc est ut illud *a se* non debeamus interpretari tanquam a causa, propter exuperantiam potestatis, quam in uno Deo esse posse facillime demonstratur » (*Iae Responsiones*, AT, VII, 112, 3-11). En fait, la première formulation intervient dès AT, VII, 40, 21-23 (voir *infra*, § 10, p. 131 sq.).

ment en ce que l'un peut rester à l'intérieur de la possibilité ou de l'*ens rationis* (qui, pour Descartes, se confondent presque avec le *nihil*), tandis que l'autre ouvre seul l'accès à l'existence, sens royal de l'être. Ici disparaît la nécessité, où nous contraignait l'empire de la *cogitatio*, de réinterpréter avec soin et parfois subtilité tout *cogitatum* comme un *ens cogitatum*, tout objet de cogitation comme encore et toujours un étant pris en vue en tant que tel sous le mode de la cogitation même (ontologie grise). Ici la causalité manifeste directement l'*ens in quantum ens*, puisque son enjeu explicite et unique a nom l'*existentia*. *b)* Cette avancée directe dans la question des sens de l'être de l'étant se redouble d'une seconde percée : la *causa* décide ici de l'existence de *tout* étant, sans aucune exception; telle apparaît la dignité de l'existence parmi les autres manières d'être (ou plutôt de n'être pas), que nul parmi les étants ne peut, ni ne doit se dispenser de reconnaître la *causae dignitas* (242, 5); pas plus qu'un étant ne pourrait se dispenser d'exister, un étant ne peut se dispenser de la *causa*, soit pour l'exercer, soit plutôt pour la subir afin, du même geste, d'en recevoir son droit à exister; mieux, si par extraordinaire un étant pouvait se dispenser d'une cause, il faudrait encore en donner la raison. D'où une incontournable conséquence : Dieu même, s'il existe et si son existence peut et doit se démontrer, relève de la *causa*; Dieu ne fait pas exception à la parole sur l'*ens in quantum causatum* : « Hoc enim de ipso Deo quaeri potest... », « Illud [*sc.* existentia Dei] autem accurate persequi non possumus, nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi : quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum ? », « Quomodo enim ii qui Deum nondum norunt, in causam aliarum rerum efficientem inquirerent, ut hoc pacto ad Dei cognitionem denirent, nisi putarent cujusque rei causam efficientem posse inquiriri ? »[50]. Dieu ne fait pas exception à la parole sur l'être de l'étant comme *causa*, alors qu'il faisait exception à la première parole sur l'être de l'étant selon la *cogitatio*. Dieu

50. Respectivement AT, VI, 164, 29-165, 1; 238, 14-18, et 244, 21-25. Voir aussi *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 18, en particulier p. 429 sq.

apparaît ici comme un étant de droit commun, et non plus hors du droit commun. Cette situation peut parfaitement se caractériser comme une univocité formelle; que la causalité ici invoquée à propos de Dieu oscille entre plusieurs déterminations, nommément entre la causalité efficiente stricte et la causalité formelle en passant par un bien étrange *conceptus quidam causae efficienti et formali communis* (238, 24-25), dont l'*intermedium* (239, 17) ne jouera d'ailleurs qu'un bref intermède, ne change rien à cette univocité formelle. D'abord parce que Descartes, surtout au début du débat avec Caterus, lorsqu'il parle avec le moins de réserve, impose à Dieu non seulement la causalité indifférenciée, mais la causalité efficiente, dans toute sa brutalité : « ... non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius... » (108, 7-8)[51]; devant Arnauld, Descartes prend encore pour principe la *consideratio causae efficientis* (238, 11) et construit son nouveau concept de *causa sui* par analogie précisément avec la cause efficiente, et elle seule : « ... per analogiam ad efficientem... » (240, 12), « ... analogia causae efficientis usus sim... » (241, 25), « ... magnam analogiam cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest »

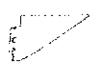
51. La remarque critique de J.-M. Beyssade, que « ... toute affirmation d'univocité au profit de la cause efficiente est en contradiction flagrante avec le texte cartésien » (*op. cit.*, p. 49) nous paraît ainsi elle-même en contradiction flagrante avec certains textes cartésiens. Sans doute, au cours d'une polémique tardive et parfois ambiguë, Descartes fut-il conduit à nettement adoucir ses positions initiales : « ... me nunquam scripsisse, *Deum non modo negative, sed et positive, sui causam efficientem dici debere*, (...). Quaerat, legat, evolvat mea scripta : nihil unquam simile in illis reperiet, sed omnino contrarium. Me vero a talibus opinionum portentis quam maxime esse remotum, notissimum est iis omnibus, qui vel scripta mea legerunt, vel aliquam mei notitiam habent, vel saltem omnino fatuum esse non putant » (*Notae in programma quoddam*..., AT, VIII-2, 368, 28-369, 5). Mais le fait reste, qu'il a bien pensé, parfois, Dieu comme cause efficiente de soi. Outre AT, VII, 108, 7-8, voir « Quamvis enim dicere non opus sit illum esse causam efficientem sui ipsius, ne forte de verbis disputetur (...) omnino licet cogitare illum quoddammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus » (110, 31, texte discuté par Arnauld, 208, 14-16 et repris par Descartes, 235, 17-19), où l'objection se réduit à une simple dispute de mots, et où la réserve du *quodammodo* n'empêche pas que la *causa sui* ne se comprenne par référence à l'efficience. Souvent les correctifs qui introduisent la *causa sui* pensée à partir de l'efficience valent moins comme des retractations, que comme des confirmations sur le mode de la prudence (ainsi en 109, 6; 111, 5; 242, 10; 243, 25).

(243, 25-26). Bref, la causalité qui sous-tend la *causa sui* ne se confond évidemment pas avec la causalité efficiente habituelle aux étants finis; mais c'est bien par référence à l'efficience qu'elle se constitue, sans jamais s'en détacher définitivement. Surtout, ce premier débat reste, quel qu'en soit le résultat, sans importance : car l'univocité formelle ne concerne pas la causalité efficiente, mais la causalité comme telle; il importe ici que Dieu existe en tant qu'il satisfait à la requête d'une *causa*, quelle qu'elle soit, et même si elle se réduit à une *ratio*, qui rende seulement compte de l'absence de *causa* en Dieu. Car, même et surtout dans ce cas, Dieu se trouve clairement soumis non seulement à l'exigence d'une *causa* pour exister, mais à l'exigence d'une *causa sive ratio* : « ... quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum » (165, 2-3), « ... ubi verbum *sui causa*, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia si causa sive ratio, propter quam causa non indiget » (236, 7-10). Même si Dieu n'a pas de cause efficiente, voire se dispense de toute autre cause que l'immensité de sa propre essence (positions que Descartes n'affirme d'ailleurs pas clairement), il n'en sera pas moins soumis à l'exigence d'une *causa sive ratio*. Et l'on peut difficilement ne pas reconnaître dans cette formule ce que Leiniz nommera bientôt « le Grand principe » — le principe de raison suffisante, qui seul régit l'existence, et dont l'univocité formelle s'impose à Dieu même[52]. Dieu n'a point d'autre cause que sa propre essence; mais loin que ce cas particulier marque un quelconque affaiblissement de l'empire de la *causa*, il donne à Descartes l'occasion de l'étendre encore en approfondissant la *causa* en *ratio*; la causalité, et particulièrement la causalité efficiente, sert dès lors une rationalité plus essentielle et universelle, qui prend en charge les manières d'être de tout étant, sans aucune exception. Les

52. Leibniz : « Il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe peu employé communément, qui porte, que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est-à-dire rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez de choses, de rendre une Raison qui suffise à déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement » (*Principes de la Nature et de la Grâce*, § 7, éd. Gehrhardt *Ph. S.*, VI, 602).

deux premières avancées qu'opère l'interprétation de l'*ens ut causatum* se répartissent en deux directions entre elles compatibles : d'une part l'accès direct à la question du sens d'être des étants, d'autre part la récupération de l'étant divin, jusqu'alors inatteignable par l'interprétation de l'*ens ut cogitatum*. *c)* La dignité de trait le plus fondamental de l'étant se trouve reconnue à la *causa (sive ratio)* comme une évidence impérieuse (« Dictat autem... », « ... omnibus esse manifestum ») (108, 18 et 238, 13-14); ailleurs il s'agit d'un axiome (164, 25). En effet Descartes ne peut ici encore que pratiquer ce que nous appelions plus haut une postulation d'évidence : la mise au principe de la *causa (sive ratio)* ne reste elle-même un principe, que dans la mesure où précisément aucune autre cause n'en peut venir rendre raison. Seule cette déraison fait de la cause de la *ratio* un principe. Ou encore : que toute existence doive rendre raison de sa cause, cela ne devient principe qu'en s'imposant sans raison ni cause. Nous laisserons donc au latin son effet de sens secondaire, et entendrons bien la formule « Dictat autem lumen naturae... » comme un *dictat* de la raison, qui dicte à l'*ens in quantum ens* qu'il ne sera qu'en tant que causé : *ens ut causatum*.

Nous venons de constater que l'empire de la *causa* sur l'étant outrepasse celui de la *cogitatio* sur l'étant. Il importe maintenant de préciser les étapes de cette prise de position dominante. Ce parcours seul nous rendra réellement pensable, au moins en esquisse, la portée décisive de l'ultime parole cartésienne sur l'étant dans son être. En un premier temps, on relève que, dès les *Regulae*, la *causa*, entre toutes les notions dites absolues, bénéficie d'un privilège hors du commun. En effet, selon la *Regula VI*, l'*ordo rerum cognoscendarum* bouleverse, entre autres mais principalement, l'ordre issu des catégories aristotéliciennes puisqu'il dissocie le couple, jusqu'alors tenu pour strictement corrélatif, de la cause et de l'effet : « ... apud Philosophos quidem causa et effectus sunt correlativa; hic vero si quaeramus qualis sit effectus, oportet prius causam cognoscere, et non contra » (AT, x, 383, 5-8). Autrement dit, s'il s'agit de connaître — et en principe, ici, il ne s'agit jamais que de connaître —, la corrélation se défait, et la *causa* gagne une indiscutable priorité : elle rend raison



de son effet, en ce qu'elle le rend connaissable[53]. Primauté instaurée très consciemment, « de industria » (AT, x, 383, 3), à l'instar d'une seule autre priorité, celle de l'égalité sur l'inégalité. Ces deux priorités suffisent d'ailleurs à fixer les deux paramètres de la *Mathesis Universalis*, l'ordre et la mesure — autrement dit à faire fonctionner les deux seuls opérateurs d'évidence essentiels de la science cartésienne, la *series* (ou suite) et l'équation. Les *Meditationes* reprendront cet acquis, en demandant « ... undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa ? » (AT, VII, 40, 24-25) pour illustrer ainsi la *causae dignitas*, face à l'*effectus indignitas* (242, 5 et 6). Une différence pourtant nous retient de forcer l'assimilation : en 1627, l'antériorité de la *causa* tient à l'intention de connaître *(cognosci)*, tandis qu'en 1641, cette antériorité porte aussi sur la *realitas* (donc, en fait, l'existence) : cet écart confirme que la pertinence directement ontique de la *causa* ne s'acquiert pas de suite. Pourquoi cet écart, objectera-t-on peut-être, puisqu'avec les *Regulae* déjà la *causa* précède, comme terme absolu, toutes les autres notions et natures simples ? Réponse : elle ne précède justement que d'autres *notions*, et limite sa priorité au domaine que définit et impartit un terme encore plus absolu que toute notion absolue, l'entendement lui-même, qui se réfère toutes choses « ... eo sensu quo ad nostrum propositum utiles esse possunt » (AT, x, 381, 18-19), comprenant ainsi par avance « quomodo singulae mentis nostrae examini subjectae sint » (398, 16-17). La *causa* ne dépend certes plus de l'*effectus*; mais elle dépend d'autant mieux de la *mens* qui lui assure son unique mais conditionnelle priorité. Un terme au moins ne relève pas de l'absolue *causa*, la *mens* qui l'exerce, ou encore la *cogitatio* qui, seule, comprend *res omnes* dans son *universitas* (398, 15). Nous vérifions encore notre interprétation : la priorité de la *causa* bute sur la *cogitatio*, seul terme absolu dans les *Regulae*, et se subordonne donc à l'onto-théo-logie de l'*ens qua cogitatum*, dont, ouvrière insigne et industrieuse, elle ne conteste surtout pas les limites.

53. *Sur l'ontologie grise...*, § 14. Ce privilège de la *causa* donne seul son poids à la formule de Spinoza : « Cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere » (*De Intellectus Emendatione*, § 92, voir *Tractatus theologico-politicus*, chap. IV).

La cause ne pourra donc devenir principe et *dictat* de la raison qu'en allant au-delà de la priorité même que lui reconnaît la *cogitatio*. Jusqu'où ? Jusqu'à inverser le rapport de compréhension entre *cogitatio* et *causa* : non plus assurer la priorité de la *causa* par la *cogitatio*, donc sous son égide, mais bien soumettre la *cogitatio* elle-même à la *causa*, éventuellement grâce à la *cogitatio* elle-même. Logiquement, il ne paraîtra possible et pensable de soumettre Dieu même à la *causa sive ratio*, qu'à partir du moment où, d'abord, la *cogitatio* en toutes ses dimensions (donc aussi l'*ego cogito*) avouera pour *ultima ratio* la *causa*. Sur le chemin de ce renversement, les trois *Lettres à Mersenne* de 1630 déclarant la création des vérités éternelles par Dieu marquent, à n'en pas douter, une étape décisive. Une seule indication suffira à notre propos : « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien l'Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles » (AT, I, 151, 1-152, 5). Les existences sont créées par causalité efficiente de Dieu : rien que de banal. Rien, par contre, de moins banal que la création par causalité efficiente des essences éternelles de choses; ces essences comprennent d'ailleurs aussi bien les vérités mathématiques, les principes logiques, les valeurs éthiques, etc. Donc des vérités, des pensées, des *cogitationes*, bien que s'imposant en évidence nécessaire et inconditionnelle à notre entendement, restent créées selon la causalité efficiente. La *cogitatio*, en ce qu'elle garde d'ailleurs de plus nécessaire, se découvre contournée par la cause; celle-ci, selon une conséquence inévitable, échappe donc à la *cogitatio*, qui ne peut désormais plus l'appréhender que comme « ... puissance incompréhensible » (AT, I, 150, 22; 146, 4-5). Indépendamment de sa signification d'ensemble pour la pensée cartésienne, l'éclat de 1630 marque la première et définitive subversion de la *cogitatio* par la *causa*. A partir de lui, le travail parfois souterrain des *Meditationes* se fait plus aisément repérable. A un moment théorique précis s'y trouve en effet explicitement posé, comme un principe sans raison, puisque précisément il rend universellement raison de tout, que : « Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu... » (AT, VII, 40, 21-23). Il s'agit, une nouvelle fois de la causalité dans son entière splendeur, totale en tant même qu'efficiente, telle donc qu'en 1630 elle subvertissait une première fois la *cogitatio* (AT, I, 152, 1-2). Pourquoi donc intervient-elle, si elle s'énonce déjà comme ne souffrant aucune exception, seulement au milieu de la *Meditatio III* ? Pourquoi n'introduit-elle pas son principe dès l'origine ? La réponse s'impose : parce qu'à l'origine se trouve la *cogitatio*, dont l'office propre consiste à mener du doute à l'*ego (cogito)*. La causalité, efficiente en tant que totale, ne doit intervenir qu'au moment précis où l'*ego* lui-même se met en quête du fondement de sa propre existence cogitative. Et pour transiter d'une existence d'étant cogitatif à une existence absolument fondée, l'*ego* doit cesser de se définir à partir de l'essence de l'*ens ut cogitatum*, et en appeler à une parole plus essentielle sur l'étant dans son être : l'*ens ut causatum*, dont la formulation intervient, alors et alors seulement, comme une incontournable évidence. Posée comme nouveau principe, voire comme le second commencement des *Meditationes*, la *causa* déploie immédiatement et directement son autorité sur ce qu'il s'agit de surpasser, la *cogitatio* même. D'où cette audace, que Descartes le premier sans doute risque : « ... hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva » (41, 1-4). Tout étant est en tant que *cogitatum*, avait acquis la *Meditatio II*. La *Meditatio III* confirme, mais complète : tout *cogitatum* dépend d'une *cogitatio*, qui elle-même n'est qu'en tant que causée, comme un *causatum*. Plus essentiel à l'étant que son statut de *cogitatum* se révèle sa dignité de *causatum*. Dignité de *causatum*, plus profonde en effet que l'*effectus indignitas* (242, 6), car directement produite par la *causa* comme telle. Ce redoublement conduit d'abord exemplairement à la preuve de l'existence de Dieu dite par les effets. Il faudrait plus précisément la définir : preuve par le statut de *causatum* de l'*idea Dei*, idée que « ... nec

comprehendere, nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum »[54].

La plus haute *cogitatio*, qui livre l'idée de Dieu, ne peut délivrer l'existence de Dieu, sauf à se laisser reprendre par la *causa* efficiente et totale, *ut causatum*. Si même cette *cogitatio* peut s'interpréter *ut causata*, combien plus toutes les autres (« Caetera autem omnia... », 45, 1) le pourront-elles, puisqu'elles ne réclament que l'*ego*, substance finie, comme leur cause suffisante. Nulle *cogitatio* ne demeure, qui ne doive d'abord s'entendre comme causée, donc s'inclure dans l'interprétation de l'étant comme tel *ut causatum*. Pourtant, malgré cet acquis, il reste à franchir un dernier obstacle. Que les *cogitationes* se soumettent à la causalité, cela constitue un point, certes considérable, mais qui ne décide rien du *cogito* lui-même. Ne pourrait-on admettre que, tant que l'*ego cogito* demeure un principe autonome et suffisant, sa *cogitatio* se soustrait, dans sa fonction sinon dans ses produits, à l'empire de la *causa sive ratio* ? Aussi séduisante qu'elle paraisse, cette position de repli n'offre cependant aucune sécurité. Car l'*ego* lui-même s'inscrit dans une *causa*, qui a nom Dieu : « Deus mei causa est, ego ejus effectus »[55]. L'*ego* ne fait pas exception à l'universalité de la cause créatrice divine, puisque l'idée même de Dieu comme *summe potens* implique que « ... tum ego ipse, tum aliud omne... est creatum... » par lui (45, 13-14). Les essences, mais aussi l'*ego*, ont Dieu pour cause, autant que les existences. Il faut pousser plus loin : l'*idea Dei* intervient au moins comme un *ens causatum* sans cause possible autre que Dieu; or, précise Descartes, la ressemblance de Dieu « ... in qua Dei continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior » (51, 21-23). La même faculté me fait me percevoir moi-même et percevoir l'*idea Dei*; cette faculté a un nom : *cogitatio*; par elle, à la fois je me perçois moi-même et je perçois l'*idea Dei*. Nous proposons de comprendre cette ambivalence par référence à la dualité des paroles sur l'être de tout étant : la *cogitatio* peut ou bien s'entendre selon l'*ens ut cogitatum* et livrer l'*ego*, ou bien elle peut — la même — se laisser reprendre selon l'*ens ut causatum*, et aboutir à l'existence de Dieu. La divergence des points d'aboutissement ne dépend que de la subversion de la *cogitatio* par la *causa*.

54. AT, VII, 46, 20-21 ; il s'agit ici d'autres propriétés de l'essence divine — « ... alia innumera in Deo... »; mais elles ne font que redoubler l'incompréhensibilité qui caractérise d'abord l'infini de Dieu : « Nec obstat quod non comprehendam infinitum... » (46, 18-19). Ce que confirme 52, 2-6.

55. *Entretien avec Burman*, AT, V, 156, 8 = éd. J.-M. Beyssade, § 17, p. 54-55 (qui conclut ensuite à Dieu comme *causa totalis* !). Dieu paraît comme *causa ultima* (AT, VII, 50, 6), *Author* (48, 27; 62, 17, etc.) qui me produit (50, 9), ou me fait (61, 19). Sans doute l'*ego* se reconnaît *creatus* (AT, VII, 45, 14; 51, 19; 54, 19; 55, 11, etc.), mais non moins *effectus* ; et, en ce sens précis, Descartes, déploie moins l'*ens* comme *creatum*, qu'il ne réduit (et abolit) la pensée de la création à celle de l'efficience devenue l'unique cause.

Heidegger annonçait, pour la partie non publiée de *Sein und Zeit*, une « destruction phénoménologique du "cogito sum" »[56]. Nous risquerions volontiers que Descartes a lui-même accompli cette destruction : la *cogitatio*, à titre d'attribut principal d'un *ego (res) cogitans*, peut se laisser reconduire d'une onto-logie de l'*ens ut cogitatum (cogitatio sui)* à une onto-logie de l'*ens ut causatum*. La critique de l'empire absolu de la représentation cogitative et de l'ego-logie transcendantale qu'elle implique, ne transgresse en rien la pensée cartésienne, mais en occupe un moment crucial. La destruction de l'*ego cogito* fut d'abord la tâche même de Descartes. Ce point acquis n'empêche pas que l'on puisse s'interroger sur la nature d'une telle auto-destruction : sans doute n'a-t-elle rien de phénoménologique, puisqu'au contraire elle outrepasse la *cogitatio* en vue de la *causa sive ratio*, donc en vue du principe de raison, dans lequel s'accomplit la métaphysique de la présence subsistance. La destruction cartésienne du « cogito sum » renforce donc la métaphysique de la présence,

56. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 18, *op. cit.*, p. 89, Dès le § 6, Descartes se trouve pris dans le projet d'une « destruction de l'histoire de l'ontologie » (*op. cit.*, p. 19), en particulier p. 24-25, ce qu'ensuite le § 75 appellera « une destruction selon la science historique (*historische*) de l'histoire même de la philosophie » (*op. cit.*, p. 392). En ce sens, et en ce sens seulement, nous souhaiterions que tout le présent travail puisse valoir comme une contribution à un tel devoir de détruire — au sens de rendre manifeste une pensée à la mesure de la question de l'être, qu'elle méconnaît au moment même où elle y répond pourtant.

loin de la mettre en cause. Face à la « destruction phénoménologique » projetée (mais inaccomplie) par *Sein und Zeit*, la *Meditatio III*, en son point décisif (AT, VII, 40, 5-25), ne mène à bien qu'une destruction métaphysique de l'*ego cogito* au profit de l'*ego ut ens causatum*.

Ayant réduit toutes exceptions et résistances, la *causa* peut donc désormais légitimement se donner comme le trait le plus fondamental de l'étant. De l'étant pris en vue comme tel, selon la formule expresse de 1641 : « Per se autem notum mihi videtur, omne id quod est, vel esse a causa, vel a se tanquam a causa » (112, 3-5). Dans cet *omne id quod est*, nous ne pouvons rien lire d'autre que l'étant universellement pris en tant que tel. Il faut donc ici traduire : l'étant en tant que tel et universellement n'est que par une cause, différente de lui-même, ou identique à lui-même, peu importe. La *causa* devient principe d'une onto-logie strictement fondée en raison. Quoi que ce soit qui soit, il sera fondé dans son être en tant que causé, « ... omne id quod est esse a causa... ». Pourquoi, puisque cette fondation en raison se déploie universellement, Descartes ajoute-t-il « ... vel a se tanquam a causa » ? Avant toute autre explication factuelle et doctrinale, songeons de nouveau à la constitution onto-théo-logique de toute pensée (voulant se constituer comme) métaphysique : l'être de l'étant comme tel y fonde tout étant (onto-logie), et, indissolublement, l'étant par excellence y fonde et appuie l'être de l'étant (théo-logie). L'être de l'étant en tant que tel entretient avec l'étant par excellence un rapport de fondation réciproque — bien que, dans l'un et l'autre cas, les modes de fondation *(gründen/begründen)* diffèrent. Selon cette figure, il devient fort intelligible que Descartes énonce deux fois le lien qui unit *omne id quod est* à *causa*. Car, de fait, les deux formules ne restent pas, malgré l'apparence stylistique, parallèles; la première, qui lie *omne id quod est* à « ... esse a causa... », énonce une onto-logie, qui met au jour la manière d'être de tout étant, fondé par elle parce que de droit commun — en termes cartésiens, de tout étant fini et donc *ab alio*. La seconde, au contraire, qui appuie *omne id quod est* sur « ... esse a se tanquam a causa », ne concerne qu'un seul étant, le seul qui soit *a se*, l'étant par excellence, et met en œuvre une fondation retournée (non inverse) de tous les autres étants

(finis) par l'excellence d'un étant d'exception. En fait, la seconde formulation se prononce sur la théo-logie qui accomplit l'onto-théo-logie de la *causa*.

Le prouver n'offre pas de difficulté insurmontable. Par hypothèse, si l'onto-théo-logie de la *causa* outrepasse celle de la *cogitatio*, l'étant par excellence correspondant doit se déplacer de l'*ego* à Dieu; ou plus exactement, du fondement cogitatif de l'*ens ut cogitatum* au fondement causal de l'*ens ut causatum*, donc de l'*ego (cogito)* à un Dieu causant, qui se cause d'abord lui-même comme l'*ego* se cogite d'abord lui-même, *causa sui* après et comme la *cogitatio sui*[57]. Ce déplacement, non seulement Descartes l'entreprend explicitement dans la *Meditatio III*, mais il l'accomplit en un texte qui annonce, le premier, l'hypothèse d'une aséité positive, telle que la reprendront Caterus et Arnauld pour le contraindre à publier la décision de nommer et définir Dieu comme *causa sui*[58]. Ce texte s'énonce comme suit : « Atqui, si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ipsemet Deus essem » (48, 7-10). Texte étonnant à plus d'un titre : *a)* Il s'agit donc de rechercher un étant par excellence à partir de l'onto-logie de la *causa*, dont l'hypothèse vient de s'énoncer quelques pages auparavant (40, 21-25), et qui comporte implicitement la version « ... a se tanquam a causa... », puisque cette formule apparaît dans les *Primae Responsiones* pour commenter ce texte même (95, 1-27 puis 111, 20-112, 16) : il faut dire que l'onto-logie de l'*ens ut causatum* entreprend ici pour la première fois de s'accomplir en un étant par excellence. *b)* Il

57. Nous risquons cette formule, d'abord parce qu'elle ne choque pas la latinité, ensuite parce qu'elle n'est pas sans approximations sous la plume même de Descartes, ne fût-ce que *idea mei ipsius* (AT, VII, 51, 14). Voir *supra*, § 8, p. 100 sq.

58. Le point de départ de Caterus se situe très précisément dans ce texte, par lui cité, des *Meditationes* (AT, VII, 48, 7-10 = 94, 8-13). Arnauld le reprendra lui aussi, en référence expresse à sa première citation par Caterus (207, 25-208 = 94, 8-13). Le débat sur la *causa sui* s'amorce donc par l'hypothèse de l'aséité positive de l'*ego* (certes aussitôt récusée par Descartes), et non par l'aséité de Dieu. La *causa sui* s'envisage donc d'abord au profit de l'*ego* — ce qui laisserait supposer que, conceptuellement sinon lexicalement, la formule *causa sui* est un décalque de la *cogitatio sui*, transposée dans l'ordre de la cause — bref que c'est *causa sui* qui imite *cogitatio sui*, et non l'inverse. Il ne faut pas oublier qu'au sens où l'entend Descartes, *causa sui* vaut pour un néologisme.

s'agit bien de l'*ego*; en effet, la pensée de la *causa* n'intervient que sur la base des acquis de la pensée de la *cogitatio*; de même qu'après avoir accompli la *cogitatio* dans l'*ego*, Descartes soumet l'une et l'autre à la reprise plus fondamentale de la *causa*, de même il commence par reprendre ici le point ultime où culminait l'onto-théo-logie de la *cogitatio* : l'*ego*, étant par excellence en tant que *cogito*. A cet *ego*, tenu pour cet étant, il applique l'hypothèse onto-théo-logique qu'impose la seconde parole sur l'être de l'étant; il expérimente si l'*ego* satisfait à la *causa* par excellence, ou non; conceptuellement, cette question cruciale s'énonce : l'*ego* peut-il se concevoir et donc être *a se*, sous-entendu : *a se* positivement, *tanquam a causa* ? *c)* Le retrait de l'onto-théo-logie de la *cogitatio* devant l'onto-théo-logie de la *causa* s'accomplit du fait même de l'*ego*, qui, s'examinant, constate ne pouvoir satisfaire à l'excellence causale, alors même qu'il peut toujours illustrer l'excellence cogitative. Cet aveu d'impuissance (*impuissance* au sens strict, qui par contraste déterminera le véritable étant par excellence comme « ... puissance incompréhensible... ») se dit dans la reconnaissance que je doute. En effet, la *dubitatio* peut s'entendre de deux manières, avec deux conséquences opposées : en tant que *cogitatio*, elle assure, malgré l'incertitude de sa modalité, la certitude du *cogito* et l'excellence ontique de l'*ego*; mais considérée en tant que requérant une cause, la même *dubitatio* atteste que l'*ego* n'entretient pas un rapport de cause à effet avec toutes ses pensées, donc que, dans certains cas, il n'exerce pas totalement la *causa efficiens* pourtant requise *etiam de ideis* (41,3); dans le doute, l'*ego* confirme sa primauté ontique en tant que *cogitatio*, mais il infirme toute prétention à l'excellence ontique en tant que *causa*. Bref, il constate de lui-même que « ... nihil aliud sim quam res cogitans... » (49, 15) : l'aveu de cette réduction indique que l'*ego* renonce, en ce second temps, à l'accomplissement de l'excellence de l'étant[59]. L'onto-théo-logie de l'*ens ut causatum* s'achèvera donc en Dieu conçu comme *causa sui*. L'audace de ce nom cartésien ultime de Dieu ne doit pas dissimuler une autre et première audace : Dieu ne doit admettre l'aséité positive (contre saint Thomas et ses disciples) et recourber sur lui-même l'impératif d'une *causa sive ratio*, qu'autant que, en tout état de cause, l'étant par excellence devait, quel qu'il ait pu être, satisfaire à la *causa sui*; si l'*ego* avait pu tenir le rôle de cet état par excellence, il aurait pris lui aussi le nom de *causa sui* — car il ne s'en trouve pas d'autre, au ciel et sur la terre, voire dans les enfers. Dieu vient seulement remplir, après l'insuffisance de l'*ego*, la fonction de *causa sui*, qui ne s'impose à lui qu'autant qu'elle le précède à partir des nécessités propres à l'onto-théo-logie issue de la *causa*. La figure de la *causa sui*, modèle de tout étant par excellence fondé sur et fondateur de l'*ens ut causatum*, se décide et se dessine avant que ne se précise l'identité de l'étant (*ego* ou bien Dieu) qui, ensuite et en conséquence, la rend effective[60]. En ce sens seulement pourra d'ailleurs se concevoir que, après 1641, l'*ego* tente encore d'imiter tangentiellement ce qui fait de Dieu un étant par excellence, la *causa sui* : cette imitation conduit à réinterpréter la morale et la liberté comme une manière de performer, en un champ limité, par la parfaite maîtrise de soi qu'assure à l'*ego* le libre arbitre, l'indépendance; car l' «... indépendance, conçue distinctement, comprend en soi l'infinité » (AT, III, 191, 15-16)[61]. Ainsi s'accomplit la seconde parole de Descartes sur le trait le plus fondamental de l'étant : l'étant est comme tel en tant que causé; cette manière d'être fonde les

59. De fait, c'est dans un texte indiscutablement tardif que l'existence de l'*ego* se déduit du doute, comme si le *cogito* se répétait sous la lumière d'un autre principe (Dieu à partir de la cause) : « ... nas non posse dubitare, quin mens nostra existat, quia ex hoc ipso quod dubiteremus, sequitur, illam existere » (*Notae in programma quod-dam...*, 1647, AT, VIII-2, 354, 19-21). Ce qui porterait à donner une datation également tardive au texte parallèle : « ... ita ut possimus affirmare simul ac dubitare sum adgressus, etiam cum certitudine me cognoscere experire » (*Recherche de la Vérité*, AT, X, 525, 4-5). On sait que ces textes, rapprochés de *Regulae XII*, « Sum, ergo Deus est » (X, 421, 29) ont permis de forger avec quelque fondement le raccourci *Dubito, ergo Deus est* : ce qui permet de marquer le décentrement du *cogito* quand il passe sous la juridiction de la seconde parole cartésienne sur l'*ens in quantum ens*.

60. Voir *Sur la théologie blanche...*, § 18. On remarquera pourtant que subsiste, parmi les acceptions de *causa/cause* appliquées à Dieu, un autre registre : « ... haec Charitas, hoc est, sancta amicitia, qua Deum prosequimur, et Dei causa etiam omnes homines, quatenus scimus ipsos a Deo amari... » (AT, VIII-2, 112, 22-24); « ... surtout à cause que c'est la cause de Dieu que j'ai entrepris de défendre... » (AT, III, 238, 5-7); « ... être mes protecteurs en la cause de Dieu... » (184, 19-20) ; « ... je soutiens la cause de Dieu... » (240, 16).

61. Sur ce retournement de la *similitudo Dei* en indépendance vis-à-vis de Dieu, voir *Sur la théologie blanche...*, § 17, p. 141 sq.

étants en les déployant comme des *causata*, et, indissolublement, se fonde elle-même dans un état par excellence, qui se marque comme *causa sui*. La constitution onto-théo-logique déploie l'être de l'étant selon la *causa*, et identifie ainsi la dignité proprement et définitivement métaphysique de la pensée cartésienne.

§ 10. *Une onto-théo-logie redoublée*

Notre tâche, pourtant, ne s'achève pas encore. Bien au contraire, nous rencontrons ici la difficulté sans doute la plus considérable. Nous voulions établir le caractère strictement métaphysique de la pensée cartésienne, en y reconnaissant une figure de la constitution onto-théo-logique de toute métaphysique. Or, à vouloir prouver, nous pourrions bien avoir trop prouvé : nous avons repéré non seulement une, mais deux figures de la constitution, l'une selon la *cogitatio*, l'autre selon la *causa*. Quel rapport entretiennent-elles ? Se contredisent-elles ? Ne faut-il pas, devant cette prolifération, simplement mettre en doute la rigueur opératoire du concept même de constitution onto-théo-logique, voire de la notion imprudemment supposée univoque de « *la* métaphysique » ?

Ces questions n'ont rien de rhétorique et ne peuvent pas recevoir, même en esquisse, des réponses ici définitives. Du moins pouvons-nous tenter de les formuler avec plus d'exactitude. Nous concédons d'abord que Heidegger n'introduit la thèse d'une constitution onto-théo-logique de la métaphysique qu'au terme d'une réflexion hégélienne : un séminaire d'étude de la *Science de la Logique* (ws 1956-1957) précède la conférence donnée le 24 février 1957 à Todtnauberg. Il faut sans doute aussi ajouter à cet arrière-fond les cours donnés lors du semestre précédent (ws 1955-1956) à l'Université de Fribourg sur Leibniz et le *Satz vom Grund*. En ce sens, et sans préjuger d'un examen textuel plus précis (que seule la *Gesamtausgabe* rendra possible), nous posons que la constitution onto-théo-logique ne s'impose à la pensée de Heidegger qu'à partir des deux figures de la métaphysique qui la mettent le plus massivement en évidence et en œuvre, Leibniz et Hegel. Pourtant, tout comme il faut admettre « un temps d'incubation du principe de raison », qui dépend lui-même de l' « incubation de l'Etre »[62], il nous semble qu'il faut admettre un temps d'incubation de la constitution onto-théo-logique : moins d'ailleurs un effet en retour qui permette une herméneutique rétro-active (jugement réfléchissant, en quelque sorte) au sens où dès avec Platon et Aristote la métaphysique se donne à lire comme une onto-théo-logie, qu'une lente émergence, en des figures souvent fort complexes, de ce qui, dans les achèvements leibnizien et hégélien, prend l'éclat d'une constitution simple, parce que définitivement accomplie. Hegel lui-même avait d'ailleurs parfaite conscience d'une filiation cartésienne décisive; dès 1807, il met le moment de la liberté absolue sous l'égide du « concept de la métaphysique cartésienne (...) à savoir qu'en soi l'être et la pensée sont le même, *dass an sich Sein und Denken dasselbe ist* »[63]. Cette équivalence, qui va jusqu'à requérir le Même entre l'être et la pensée, caractérise non seulement l'onto-théo-logie hégélienne (et leibnizienne), mais aussi, si l'on entend la pensée comme *cogitatio*, la première figure de l'onto-théo-logie cartésienne. Loin que l'inscription hégélienne de l'onto-théo-logie nous interdise l'abord proprement métaphysique de la pensée cartésienne, elle nous y reconduirait plutôt impérativement. Semblable confirmation pourrait fort aisément se trouver à partir de Leibniz, dont le « grand principe », qui seul permet de « s'élever à la Métaphysique » — à savoir « Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil »[64] — renvoie littérale-

62. « Aus der Incubation des Seins und ihrer Epochen stammt die Incubationszeit des Satzes vom Grund », *Der Staz vom Grund*, Pfulligen, 1957, S. 114; D'un point de vue historiographique, même conclusion de E. Vollrath commentant AT, VII, 164, 25 sq. : « Dies ist geradezu eine Vorform des Satz vom Grunde bei Leibniz » (*loc. cit.*, S. 281). Mais ce jugement pertinent perd de sa validité à supposer par ailleurs que ce soit la *Mathesis Universalis* qui, ici, reçoive un fondement; elle esquisse déjà elle-même un principe, en vertu de la *cogitatio*, selon une première onto-théologie achevée, que le passage à *causa* ne complète pas, mais surprend et surdétermine.

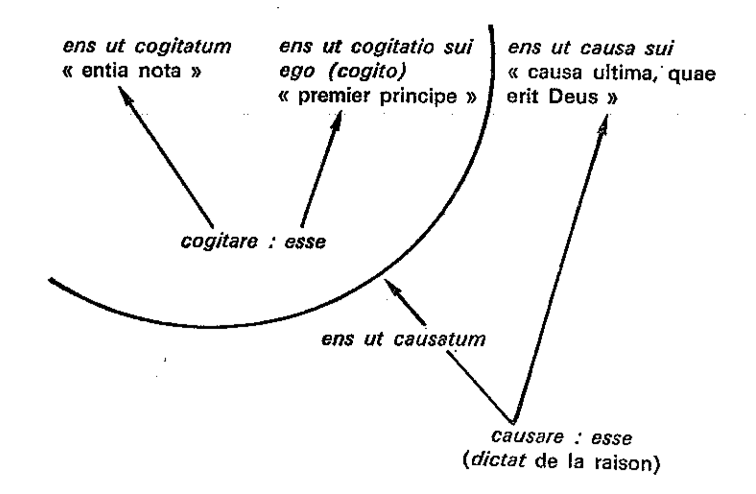
63. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *GW*, t. 9, *op. cit.*, p. 313 (voir *supra* p. 4, n. 6).

64. Respectivement, *Théodicée*, § 44, éd. Gehrhardt, *Ph. S.*, VI, 127; *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 7, *ibid.*, p. 602; et *24 Propositions*, éd. Gehrhardt, *Ph. S.*, VII, p. 289 (= *Opuscules et fragments inédits*, éd. L. Couturat, p. 533). Voir *supra*, n. 42.

ment sinon expressément, à ce que, dans les *Responsiones*, nous avons reconnu comme le *dictat* de la raison. Historiquement, établir une filiation entre les deux figures cartésiennes de l'onto-théo-logie et des figures ultérieures plus accomplies n'offre pas d'insurmontable difficulté : la métaphysique de l'*ens ut cogitatum* renvoie à Hegel, la métaphysique de l'*ens ut causatum*, à Leibniz; les écarts, qui n'en restent pas moins massifs, indiquent seulement le chemin menant, à partir de Descartes, aux accomplissements ultérieurs du destin de la métaphysique. La difficulté se transforme donc : il ne s'agit point tant de déterminer *si* la constitution onto-théo-logique opère avec pertinence pour la pensée cartésienne (et ne se limite pas aux moments ultérieurs atteints par Leibniz et Hegel), que de comprendre *quel* destin affecte, avec Descartes, la constitution de la métaphysique. S'agit-il en ses deux figures d'une contradiction, d'une concurrence ou d'une incohérence due à une inconscience métaphysique ? Sans doute aucune de ces réponses ne convient-elle, car rien, chez les grands penseurs, ne sombre dans la non-pensée. Il faudrait en effet peut-être retourner la question, et demander : la complexité des figures de l'onto-théo-logie cartésienne peut-elle tout d'abord se thématiser en un bâti unique, et, dans ce cas, que nous enseigne Descartes sur la constitution onto-théo-logique ? La figure simple qu'en thématise, à propos de Hegel (et de Leibniz), Heidegger pourrait n'en offrir qu'un cas, certes privilégié, mais ni normatif, ni unique. La complication que Descartes impose à cette figure simple pourrait devenir au contraire la règle, ou du moins l'hypothèse la plus probable, pour l'examen du caractère métaphysique des pensées philosophiques en général. En d'autres termes : la complexité onto-théo-logique de la métaphysique cartésienne ferait moins exception à la figure primordiale mais élémentaire de l'onto-théo-logie dégagée par Heidegger chez Hegel (et Leibniz), qu'au contraire, cette figure élémentaire n'offrirait l'épure exceptionnelle d'un jeu ailleurs plus complexe et éventuellement infiniment varié, mais non moins onto-théo-logique. L'exception cartésienne à la figure élémentaire pourrait, en fait, donner l'indice d'une règle : sauf exception, la constitution onto-théo-logique prend, en métaphysique, une complexité plus grande

que celle de l'achèvement hégélien. Cette hypothèse ne pourra se vérifier et donc s'infirmer que par des travaux en quête de la constitution chez tel ou tel penseur de la métaphysique (ce que nous tentons ici, et auparavant, à propos de Descartes), ou en quête de l'histoire même du concept de métaphysique. Qu'il suffise ici de marquer l'inversion de la question, l'attente laborieuse d'éléments pour la réponse[65].

Nous pouvons désormais revenir à Descartes, et tenter de fixer le bâti où se rejoignent les deux figures qu'y revêt la constitution onto-théo-logique. Nous postulons qu'elles ne s'opposent pas plus qu'elles ne se contredisent, mais qu'elles se subordonnent, en une manière d'onto-théo-logie non pas dédoublée, mais redoublée. Spatialisons ce schéma en une figure, puisque, répète Descartes, la figure convient à l'imagination, et que l'*imaginationis adjumentum* (AT, x, 438, 12) permet que la question « ... longe distinctius ab intellectu percipietur » (438, 11).



65. Voir notre esquisse, « Du pareil au même. Ou : comment Heidegger permet de refaire de "l'histoire de la philosophie" », in *Martin Heidegger*, *L'Herne*, éd. M. Haar, Paris, 1983.

Nous ne juxtaposons pas ici deux constitutions onto-théo-logiques, nous redoublons une première constitution par une seconde, l'une et l'autre déployant à part, mais complètement, une thèse sur l'*ens in quantum ens* (ou bien *ens ut cogitatum*, ou bien *ens ut causatum*) et une thèse sur l'étant par excellence (respectivement, *cogitatio sui* et *causa sui*). Il s'agit donc d'un redoublement, et non d'un dédoublement incohérent ou conflictuel, parce que toute la première constitution se trouve, en sus de sa propre articulation, reprise à l'intérieur de la seconde constitution à titre de région de l'étant en général : la constitution onto-théo-logique imposée par le *dictat* de la raison pense comme *ens causatum* (selon donc une ontologie) la totalité de la constitution onto-théo-logique déployée selon la première parole sur l'étant *(cogitare)*, donc aussi bien l'*ens ut cogitatio sui* (*ego*, théologie) que l'*ens ut cogitatum* (ontologie). Descartes redouble d'onto-théo-logie en réinterprétant la première acception d'*esse*, *esse : cogitare*, par une seconde, *esse : causare*.

Ce redoublement renforce, loin de l'affaiblir la constitution onto-théo-logique qui qualifie la pensée cartésienne comme métaphysique. Il reste que le redoublement, pour ne pas sombrer en une banale contradiction, doit recevoir quelques éclaircissements en forme de commentaire. *a)* L'onto-théo-logie qui se déploie à partir du *cogitare*, dans le jeu conjugué de l'*ens ut cogitatum* et d'un *ens* par excellence *ut cogitatio sui*, s'accomplit donc *avant* l'entreprise explicite de *prima Philosophia* que présentent les *Meditationes* : en effet cette première figure se met en place dès les *Regulae* ; et si les *Meditationes I* et *II* s'y rattachent plus étroitement, c'est qu'elles parviennent à formuler enfin ce que les *Regulae* faisaient jouer sans le penser explicitement : la réflexion de la *cogitatio* sur elle-même, qui s'atteste finalement dans l'*ego*, les esquisses de l'*ego cogito* en 1627 et 1637 ne doivent ni se surestimer (l'onto-théo-logie de la *cogitatio* ne s'y déploie pas encore), ni se sous-estimer : l'homologie de structure entre la *cogitatio* se réfléchissant sur un *ego* et la *Mathesis universalis* impliquant une *Sapientia universalis* première répondent à la même exigence — fonder l'interprétation des *entia* comme *cogitata* sur un étant, un étant par excellence, conçu lui-même comme un cogitant par excellence, donc d'abord de soi-même. Réci-

proquement, la seconde figure de l'onto-théo-logie, qui se déploie à partir du *causare*, dans le jeu conjugué d'*ens ut causatum* et de l'*ens* par excellence *ut causa sui*, ne coïncide pas avec l'aire des *Meditationes*. Elle n'atteint expressément son étant par excellence qu'avec les *Responsiones I* et *IV*, et ne détermine l'étant comme *causatum* qu'à partir de la *Meditatio III*. D'ailleurs, un double fait lexical doit nous retenir ici, qui confirme le redoublement et y trouve un sens : *substantia* n'intervient jamais dans l'ordre des raisons avant la *Meditatio III* (précisément AT, VII, 40, 12)[66]. Or par un hasard qui a tout d'une nécessité conceptuelle seulement un peu dissimulée, la même page offre aussi la première occurrence théoriquement significative de *causa* dans les *Meditationes*, occurrence qui se trouve au centre de rien de moins que de la première formulation du *dictat* de la raison : « Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in *causa* efficiente et totali, quantum in ejusdem *causae* effectu » (40, 21-23)[67]. Ainsi la transition d'une onto-théo-logie à une autre s'inscrit-elle dans le texte même des *Meditationes*, et, pourrait-on préciser, exactement en AT, VII, 40, qui apparaît comme une relance décisive de l'élan spéculatif. Bien plus, ce double fait textuel récemment établi se superpose à une difficulté conceptuelle de longtemps repérée et discutée par les critiques les plus autorisés : l'éventuelle solution de continuité de l'ordre des raisons, qui permettrait seul de dépasser le solip-

66. Voir A. Becco, « Première apparition du terme de substance dans la *Meditation III* de Descartes », *Annales de l'Institut de Philosophie*, ULB (Bruxelles), 1976, et nos remarques in Bulletin cartésien VII, *Archives de Philosophie*, 1978/4, et in *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 16, p. 395 sq.

67. A notre connaissance et dans l'attente d'un index informatique latin, avant AT, VII, 40, 21-23, *causa* n'apparaît qu'en 33, 16-17 (« ... vel quavis alia ex causa ... »), et 33, 21 (« ... pluribus ex causis innotuit... »), où précisément la cause ne s'identifie jamais clairement, ni à un étant, ni à une *ratio*. Quant à 39, 18 (« exempli causa »), outre sa banalité, il n'appartient pas au registre de la cause strictement entendue, encore moins de l'efficience. Les deux occurrences de la *Synopsis* (14, 27 : « ... a causa summe perfecta... »; et 15, 1-2 : « ... habere Deum ipsum pro causa »), appartiennent eux, précisément au résumé de la *Meditatio III*. On remarquera enfin que *DM* n'emploie jamais *cause(s)* dans sa quatrième partie, pourtant métaphysique (à *cause que*, en *DM*, 38, 27 et 39, 22, ne constitue pas une réelle contradiction). Voir P.-A. Cahné, *Index du Discours de la Méthode de René Descartes*, Rome, 1976.

sisme de l'*ego* pour atteindre l'existence de Dieu[68]. Comme le fait textuel, la difficulté conceptuelle peut s'éclairer par la juxtaposition des deux onto-théo-logies, qui se chevauchent au centre de la *Meditatio III*. Il nous semble que leur redoublement trouve ici une vérification pour ainsi dire expérimentale. *c)* Que le domaine onto-théologique du *causare* ne coïncide pas avec les *Meditationes*, permet de lever une autre difficulté précise. On pourrait objecter, en effet, que toute considération proprement et purement ontologique abstrait l'étant, par définition, de toute détermination — *ens in quantum ens* — en particulier de la détermination d'une transcendance et d'une création : *ens creatum* exclut d'emblée l'*ens in quantum ens*. Duns Scot et Suarez, parmi maints autres, l'ont souligné[69]. Donc, si *causare* n'apparaissait que dans la philosophie première ordonnée à Dieu, et devenait ainsi le synonyme de *creare*, aucune ontologie ne resterait possible. Mais *causare* n'équivaut justement pas à *creare* (tout en l'incluant) : le primat de la *causa* s'exerce entre termes finis dès les *Regulae* et soutient la physique du *Discours de la Méthode* ainsi que des *Essais*, sans référence à une création ni une causalité transcendante. *Causa* détermine d'emblée la science de l'étant commun, sans le réduire pour autant à un *ens creatum*. A preuve, la soumission du Dieu créateur lui-même à l'exigence de la causalité : *causa sui* atteste, par le redoublement de la *causa*, que même le créateur doit se soumettre à la *causa*. Or si Dieu peut se penser

68. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950, 1960², p. 226; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953, t. 1, 229; W. Halbfass, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt*, Munich, 1968, S. 72. Cette quasi-preuve expérimentale de l'articulation et de la transition entre les deux onto-théo-logies nous semble exclure d'y voir « ... moins de véritables paroles cartésiennes que des artefacts du commentateur » (J.-M. Beyssade, *loc. cit.*, p. 50).

69. *Sur la théologie blanche...*, § 6-7. Citons, parmi d'autres, Duns Scot, « Intellectus viatoris potest esse certus de Deo, quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato » (*Ordinatio I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 27, éd. Balič, t. 3, p. 18), ou encore : « Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato » (*Ordinatio I*, d. 3, p. 1, q. 3, n. 139, *loc. cit.*, p. 87). De même Suarez : « Per conceptum formalem entis, neque Deus, neque substantia creata, neque accidens repraesentantur, secundum modum quo in re sunt, neque prout inter se differunt, sed solum prout aliquo modo inter se conveniunt, ac similia sunt » (*Disputationes Metaphysicae, II*, s. 2, n. 17, t. 25, p. 76); ou : ... nam *ens* in vi nominis sumptum commune est Deo et creaturis, et de Deo affirmari vere potest (*Disp. II*, s. 4, 11, *loc. cit.*, p. 91).

comme *causa sui*, il ne saurait, même pour Descartes, s'entendre comme *creator sui*. Ainsi l'*ens ut causatum* ne se réduit-il point à l'*ens creatum*. *d)* La difficulté la plus considérable provient du statut de l'*ego (cogito)*. Dans le présent schéma, il intervient en deux acceptions opposées. Du point de vue de l'*esse* : *cogitare*, il remplit la fonction de l'étant par excellence, tandis que, du point de vue de l'*esse* : *causare*, il relève de l'*ens in quantum ens, ut causatum*. Cette réelle duplicité permet pourtant de résoudre une autre difficulté, à nouveau purement textuelle. En effet, l'*ego cogito* reçoit plusieurs fois expressément le titre de premier principe : « ... remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchais... », « En l'autre sens, le premier principe est *que notre Ame existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous est plus notoire » « ... en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en en pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants : à savoir qu'il y a un Dieu, qui est auteur de tout ce qui est au monde... »[70]. Comment ce « premier principe », qui se soumet l'existence de Dieu lui-même, peut-il par ailleurs se reconnaître [*ens*] *creatum* (AT, VII, 45-14), donc aussi *res incompleta et ab alio dependens* (51, 24-25; 53, 10-11), bref admettre ne pas mériter le titre de *summum ens* — « ... nos non esse summum ens et nobis deesse quamplurima... » (374, 13-14) ? Cette distorsion ne révèle en fait aucune contradiction; elle manifeste seulement que l'*ego* peut

70. Respectivement *DM*, AT, VI, 32, 18-23 (où « ... que je cherchais... » déplace le ζητούμενον aristotélicien de l'ὄν ᾗ ὄν à l'*ego*), *A Clerselier*, juin/juillet 1646, AT, IV, 444, 23-25 et *Lettres-préface* à la traduction française des *Principia Philosophiae*, AT, IX-2, 9, 29-10, 8. Au contraire, *fundamentum* ne s'applique qu'indirectement et rarement à l'*ego cogito* (AT, VII, 24, 13-14 en rapport avec 145, 24-27; *DM*, trad. lat., AT, VI, 558, 28, traduisant « ... premier principe... » de *DM*, 32, 23).

se lire à partir de deux paroles cartésiennes sur l'étant en tant que tel. A partir de la *cogitatio*, l'*ego* vaut comme un « ... premier principe... », précisément parce qu'il se montre « ... le plus notoire... », à titre de « ... vérité (...) ferme et (...) assurée... », bref en tant que « ... l'être ou l'existence... » d'une *pensée*, donc d'une *cogitatio* première qui existe à titre de *causa(sui)*. Il n'empêche qu'à partir de la *causa*, qu'introduit la relance de la *Meditatio III*, ce même *ego* ne devient un *ens causatum* de droit commun : le redoublement de l'onto-théo-logie lui impose alors un second site métaphysique, en même temps qu'il établit pour la première fois Dieu en posture d'étant par excellence — de *summum ens*[71]. Le double statut de l'*ego* — difficulté majeure pour les interprètes tant modernes qu'anciens[72] — reflète seulement, sur un mode certes exemplaire, le redoublement de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique cartésienne. *e)* La *causa sui* n'a enfin de sens qu'en réponse exacte à l'exigence de la pensée qui recherche, selon le *dictat* de la raison, la cause de tout étant, jusqu'à ce qu' « ... ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus » (50, 6). Cette formule anticipe, plus que sur Spinoza qui reprend la *causa sui* sans la remettre en question, ni sans doute la penser radicalement, sur Leibniz; le principe de raison suffisante recherche lui aussi Dieu sous la figure de la cause ultime : « Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire (...) : et c'est ce que nous appelons Dieu »[73]. *Raison* se substitue certes ici à *causa* pour désigner le terme ultime : mais, outre que Descartes avait déjà posé l'équivalence entre *causa* et *(sive) ratio*, la raison accomplit seulement pour Leibniz une suffi-

71. Voir *supra*, n. 40, p. 104, et *infra*, chap. IV, § 18, n. 50, p. 254.

72. Parmi les commentateurs anciens, citons la clairvoyance du P. René Le Bossu, *Parallèle des Principes de la Physique d'Aristote et de celle de Descartes*, *op. cit.*, qui examine la compatibilité, de fait problématique, entre la primauté de l'*ego* comme *cogito* en *Principia Philosophiae I*, § 7 et celle de Dieu comme *causa* au § 24 (p. 305-308). Parmi les modernes, relevons la lucidité de M. Merleau-Ponty : « Chez Descartes, par ex., les deux sens du mot nature (nature au sens de "lumière naturelle" et au sens de l' "inclination naturelle") esquissent deux ontologies (ontologie de l'objet et ontologie de l'existant) », *Annuaire du Collège de France*, 1958, repris in *Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 219-220.

73. Leibniz, *Monadologie* § 38, *Ph. S.*, éd. Gerhardt, VI, 613.

sance que la cause borne encore. L'onto-théo-logie de la *causa* fait donc signe vers Leibniz, par Spinoza et au-delà de lui. Quant à l'onto-théo-logie de la *cogitatio*, il n'est sans doute pas imprudent de suggérer qu'elle ouvre la carrière à Malebranche, Locke et Berkeley, qui pensent l'étant comme *cogito* ou *cogitatum* — *esse est percipi aut percipere* — et l'étant suprême comme pensée de soi — qu'il s'agisse d'interpréter Dieu comme Verbe, ou de le disqualifier comme incompréhensible. En un mot, le redoublement cartésien de la constitution onto-théo-logique pourrait trouver une seconde vérification quasi expérimentale dans les prolongements divergents qu'il rend possibles. Les hypothèses, du moins, attendent discussion. *f)* La distinction des deux onto-théo-logies implique, à l'intérieur de texte cartésien, encore deux vérifications. La *causa* peut surpasser la *cogitatio* : et de fait Dieu aurait pu créer (donc : instituer) des vérités totalement différentes de celles qui, en l'état actuel et définitif des choses, sont établies; et en effet, dans la discussion sur le statut des contradictoires, Descartes envisage la possibilité — impossible de fait, puisque non effectivement réalisée — d'un autre ensemble d'axiomes. A l'opposé, la *cogitatio* peut penser ce que la *causa* ne peut pas produire, ni laisser se produire; ainsi l'*ego* peut-il expérimenter sa liberté et, en ce sens, la penser, bien qu'il n'en puisse comprendre la compatibilité avec la toute-puissance et l'omniscience de Dieu ; mais, loin de réduire la liberté à la causalité toute-puissante de Dieu — comme s'acharneront à le tenter (et le réussir) tant Spinoza que Malebranche et Leibniz, Descartes maintiendra juxtaposés et irréductibles les deux antagonistes. Dans ces deux conflits, pourquoi Descartes ne tente-t-il pas la conciliation qu'obtiendront, bon gré mal gré, tous ses successeurs, en le critiquant toujours victorieusement ? Sans doute parce qu'il y va, dans les deux cas, de la création des vérités éternelles[74]; mais surtout parce qu'en cette thèse paradoxale, il y va, en fait, de l'écart entre les deux onto-théo-logies; en effet, les vérités cogitables admettent ici encore une cause, la « ... puissance incompréhensible... ».

74. Voir « De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche et Leibniz », *XVIIe siècle*, no 147, 1985/2.

L'irréductible dualité peut-elle néanmoins se dépasser, pour que la rationalité de *cogitatio* se confonde avec l'empire de la *causa sive ratio* ? Les successeurs de Descartes n'eurent, fondamentalement, nulle autre ambition que de l'établir. Et de fait, au moins formellement, il paraît possible de réduire l'une à l'autre. *Causa sive ratio* : cette formule pourrait s'entendre déjà elle-même comme la conciliation des deux onto-théo-logies. Car la *cogitatio* a fonction de *rationem reddere*, donc opère la *ratio*; et la *causa (efficiens) sui* se retrouve immédiatement dans la *causa*. Cette conciliation formelle ne permet pourtant pas d'effacer la dualité des onto-théo-logies, qui réapparaît dans l'écart, jamais aboli par Leibniz et Wolff, entre le principe de raison suffisante et le principe d'identité. Kant, en consacrant l'irréductibilité des jugements synthétiques aux jugements analytiques, confirmera, sans le savoir peut-être, la dualité irréversible des onto-théo-logies cartésiennes. La grandeur métaphysique de Descartes tient sans doute à les avoir distinguées, mais surtout à s'être refusé à les confondre trop aisément ensuite.

Etant désormais acquise la dignité exactement métaphysique de la pensée cartésienne, il reste à confirmer le jeu de ces deux onto-théo-logies par l'examen successif des deux étants privilégiés qui s'y mettent en jeu — l'*ego* et Dieu.

III

EGO

§ 11. *Du « cogito, sum » comme énoncé protocolaire*

L'institution de l'*ego*, en tant que *cogito* à l'origine de toute science, ne le borne pourtant pas à une pure et simple théorie de la connaissance, aussi assurée soit-elle. Il s'agit, avec ce qui joue bien en fonction du savoir, du premier principe d'une métaphysique. Nous avons déjà vu comment le titre de « métaphysique » (chap. I), mais aussi le concept d'onto-théo-logie (chap. II), impliquaient pareille dignité de l'*ego*. Cette dignité advenait alors à l'*ego* à partir des seules exigences architectoniques d'une constitution onto-théo-logique de la métaphysique appliquée aux thèses cartésiennes. Mais pareille architectonique organise, non sans contrainte, des énoncés qui, inévitablement, tendent à déborder ou à compliquer les schémas élémentaires. Il faut donc poser plusieurs questions à propos de l'*ego*. Joue-t-il un ou plusieurs rôles ? Ces rôles relèvent-ils tous d'une onto-théo-logie, donc d'une métaphysique ? Une acception peut-elle se concevoir qui excepterait l'*ego* de la métaphysique ? Mais pour outrepasser une métaphysique, encore faut-il d'abord y accéder; la difficulté, pour l'*ego* qui existe en tant qu'il pense, provient de ce qu'il ne mérite justement pas de prime abord la dignité de principe métaphysique; Descartes en convient lui-même clairement : lorsque le P. Bourdin lui objecte que *cogito, sum* n'aboutit qu'à un lieu commun ressassé (*hoc tritum*, AT, VII, 531, 15 = 550, 30)

que n'importe qui connaît par cœur (« ... vel plebeculae familiare... », 531, 16 = 551, 2), Descartes ne conteste pas la banalité de son propre énoncé : il l'admet avec d'autant moins de réserve qu'il la justifie par ses conséquences, elles moins banales : « quia nempe pro nihilo ducit, quod ex his [*sc.* hoc tritum *Cogito, sum*] et Dei existentiam et reliqua multa demonstrarim » (551, 9-12) — de la banalité s'ensuivent l'existence de Dieu et de nombreux autres résultats, beaucoup moins communs. La banalité des prémisses ne disparaît certes pas avec la rareté des conclusions; elle s'y justifie seulement. Comment donc Descartes peut-il avoir érigé en un « premier principe » (*DM*, 32, 23 = AT, IX-2, 10, 5-6, etc.) et *fundamentum* (AT, VII, 107, 2) métaphysique ce que lui-même reconnaît *tritum* ? L'élévation de « cogito, sum » du rang de banalité au rang d'un principe atteste l'éventuelle intronisation métaphysique de l'*ego*. Que Descartes ait vu la difficulté et qu'il ait longtemps travaillé pour la surmonter, les textes le confirment.

La banalité de « cogito sum » tient d'abord au fait, avéré dès 1637, que saint Augustin déjà l'avait formulé nettement et à plusieurs reprises. Descartes s'était vu proposer, entre autres textes, la séquence suivante : « ... je ne redoute aucun des arguments des Académiciens, me disant : eh quoi ! si tu te trompais ? Car si je me trompe, je suis, *si fallor, sum*. Car qui n'est pas, ne peut absolument pas non plus se tromper; donc aussi, je suis si je me trompe, *ac per hoc sum, si fallor*. Et donc puisque je suis si je me trompe, comment me tromperais-je sur mon être, dès lors qu'il est certain que je suis même si je me trompe, *quando certum me esse, si fallor* ? »[1]. Les similitudes avec la démarche

1. Saint Augustin, *De Civitate Dei, XI*, 26, *Œuvres de saint Augustin*, t. 35, éd. G. Bardy - G. Combès, Paris, 1959, p. 114-115. Voir la note « Saint Augustin et Descartes », p. 486-487. Les principaux autres textes augustiniens se trouvent en *Soliloquia II, I*, 1; *De Libero arbitrio II*, 3, 7 et surtout *De Trinitate X*, 10, 15-16. Sur ces derniers textes, voir, outre la note de F. J. Thonnard, in *Œuvres de saint Augustin*, t. 6, Paris, 1952, p. 517-518, l'étude de P. Cahné, « Saint Augustin et les philosophes du XVIIe siècle : ontologie et autobiographie », in *XVIIe siècle*, nº 135, 1982. — Sur l'ensemble de la question, les travaux de L. Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense donc je suis »*, Paris, [1]1920 et [2]1985 et d'E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913 et 1982 (dont I, chap. V) et *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930; on consultera les plus récentes études de G. Rodis-Lewis « Augustinisme et cartésianisme », *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien, Paris, 1954, t. 2, p. 1087-1104, H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, 1978 (dont chap. I et II) et John A. Mourant, « The cogitos : Augustinian and Cartesian », *Augustinian Studies*, 10, 1979.

de la *Meditatio II* ne peuvent se discuter; un accord avec l'autorité, alors immense, de saint Augustin ne saurait nuire; Descartes s'en prévaut d'ailleurs[2] : pourtant il ne cesse de creuser l'écart entre son argument et le raisonnement augustinien. S'agit-il d'une simple vanité d'auteur, soucieux de préserver son originalité, en dissimulant ses sources ou récusant des prédécesseurs ? Pareille attitude révélerait de la pusillanimité, tant la tradition augustinienne a, sur cet argument, rassemblé de véritables penseurs, sans interruption jusqu'au XVIIe siècle[3]. Surtout, elle contredirait une déclaration d'intention explicite : « Addo etiam, quod forte videbitur esse paradoxum, nihil in ea Philosophia esse, quatenus censetur Peripatetica, et ab aliis diversa, quod non sit novum; nihilque in mea, quod non sit vetus. Nam, quantum ad principia, ea tantum admitto, quae omnibus omnino Philosophia hactenus communia fuere, suntque idcirco omnium antiquissima; et quae deinde ex iis deduco, jam ante in ipsis contenta et implicita fuisse tam clare ostendo, ut etiam antiquissima, utpote humanis mentibus a natura indita, esse appareat »[4]. La philosophie d'inspiration aristotélicienne constitue une nouveauté — et une nouveauté hasardeuse —, alors que la philosophie cartésienne revient à l'évidence « naturelle »

2. Par exemple, *A X*, novembre 1640 : « Et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe » (AT, III, 248, 1-7). Et, à Arnauld : « Non hîc morabor in gratiis Viro Clarissimo agendis, quod me divi Augustini authoritate adjuvarit, rationesque meas ita proposuerit, ut timere videretur ne non satis fortes aliis appararent » (AT, VII, 219, 6-9).

3. Voir les textes rassemblés par E. Gilson, in *René Descartes, Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, Paris, 1925, p. 296 sq. (à partir de l'enquête de L. Blanchet, *Les antécédents...*, 1re partie).

4. *Epistola ad P. Dinet*, AT, VII, 580, 16-25; voir 596, 12-15 : « Hîc repeto quod supra dixi, meam Philosophiam esse omnium antiquissimam, nihilque ab ea diversum esse in vulgari, quod non sit novum ». Il n'y a pas de motif sérieux de mettre en doute la sincérité de cette déclaration, même s'il y en a, de discuter son exactitude. Voir *supra*, chap. II, § 1, p. 75 sq., et AT, X, 204, 2-5.

de principes incontestables, donc, pour cela même, de la plus haute antiquité : « ... nihil est veritate antiquius » (AT, VII, 3, 25); Descartes n'avait donc aucun motif de récuser l'autorité de saint Augustin mais, au contraire, de bons motifs de l'invoquer. Pourquoi ne l'avoir, cependant, pas fait ? Réponse : « ... pour ce qu'il [*sc.* saint Augustin] ne me semble pas s'en servir à même usage que je fais ». Il s'agit dans la philosophie *antiquissima* cartésienne, d'établir des « principia (...) omnibus (...) communia », et, de fait, l'*ego cogito sum* y tient le rang d'un principe. Mais saint Augustin ne vise-t-il aussi, par cet argument, un principe premier ? Aucunement pense à juste titre Descartes : « ... je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi*, qui pense, est une *substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel; qui sont deux choses fort différentes »[5]. L'opposition se marque d'autant plus que l'on se rapporte, comme dit l'avoir fait Descartes, au contexte entier de l'argument augustinien. Que vise le *De Civitate Dei, XI* ? A établir, contre les manichéens et Origène, que le monde, même dans l'économie de la chute, reste intrinsèquement bon et garde une image de la Trinité; pareille image se reconnaît aussi en l'homme, même en état de péché : « Nous reconnaissons en nous aussi *(nos quidem in nobis... agnoscimus)* une image, certes inégale, et même fort éloignée, pas co-éternelle et, en bref, d'une substance autre que celle de Dieu, et qui pourtant plus proche de lui par nature que n'importe quelle autre d'entre les créatures, une image donc de Dieu, c'est-à-dire de sa souveraine Trinité (... *imaginem Dei, hoc est illius summae trinitatis)* ». A cet exorde répond une conclusion : « ... nous autres, hommes, sommes créés à l'image de notre créateur »[6].

5. Respectivement *A Mersenne*, 25 mai 1637, AT, I, 376, 20-21, et *A X*, novembre 1640, AT, III, 247, 4-248, 1 (italiques de Descartes).

6. *De Civitate Dei XI*, 26 puis 28, *loc. cit.*, p. 112-113 et 122-123. — L'autre principale référence augustinienne proposée à Descartes, *De Trinitate X*, 10, 14-16, ordonne aussi sa démonstration à la constitution d'un trinôme (mémoire, intelligence, volonté, *ibid.*, n. 18, *op. cit.*, p. 154-155), qui établit l'âme en « ... impar imago (...) sed tamen imago » de l'essence divine (*ibid.*, n. 19, *loc. cit.*, p. 156-157).

Entre eux, le raisonnement vise à construire, en l'homme, trois termes susceptibles d'être reconnus *ad imaginem Dei* : être, savoir que l'on est, aimer que l'on soit. La certitude de soi reconduit ainsi la conscience du *moi* à la conscience intime de Dieu comme plus essentiel à cette conscience qu'elle-même; car le *si fallor, sum* ne vise pas l'*ego* ni ne se fixe dans la *res cogitans*, puisque l'*interior intimo meo* le déporte, comme image dérivée, vers l'*exemplar* originel. Le moment du *si fallor, sum* reste le simple quoique premier moment d'un parcours qui, en deux autres moments *plus* riches (connaître son être et l'aimer), désapproprie l'esprit de lui-même par le geste de le réapproprier à son original, Dieu. Le *si fallor, sum* n'assure pas à l'esprit son principe en lui-même, puisqu'il ne lui accorde pas d'être en soi ni de se dire par soi (comme la substance); il lui interdit au contraire d'en rester à lui-même, exilé hors de sa vérité, pour le renvoyer dans l'original infini; l'esprit ne se retrouve qu'autant qu'il s'excède. Saint Augustin n'utilise pas la certitude d'être qu'assure la pensée pour ériger l'esprit en un fondement, mais pour le convaincre qu'il porte les vestiges d'une image antérieure, seul fondement, et intimement autre que lui : la certitude renvoie l'esprit à un fondement distant, loin de l'ériger en principe subsistant en soi. Descartes peut donc justement estimer que l'intention de saint Augustin et la sienne « sont deux choses fort différentes » : il vise en effet, à partir de la certitude d'être qu'assure la pensée à ce qui devient dès lors un *ego*, « à faire connaître que ce *moi*, qui pense, est une *substance immatérielle* ». L'enjeu ne tient pas à la liaison, même certaine, de la pensée avec une existence; que l'esprit pense, donc qu'il soit en tant qu'il pense, cela relève d'une inférence sinon banale *(hoc tritum)*, du moins courante. Le propre de Descartes tient, comme il l'indique lucidement, à interpréter la liaison certaine et nécessaire de la *cogitatio* avec l'existence comme l'établissement d'une substance, et d'une substance qui joue comme premier principe. Autant la liaison des deux notions « est une chose de soi (...) si simple et si naturelle (...) qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit », autant son interprétation comme la connaissance *omnium certissima et evidentissima* (AT, VII, 25, 18) exige un travail théorique aventureux et décisif. Pascal, pourtant souvent polémique à l'encontre de Descartes, ne s'y

méprend point : « Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe (...) "je pense, donc je suis" [est] en effet une même chose dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint : car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire »[7]. Selon Pascal, l'apport original de Descartes *ne* consiste justement *pas* à énoncer la proposition « je pense donc je suis », ou bien « cogito, sum », mais à l'interpréter comme la découverte d'un premier principe; Descartes dira même : d'une substance. La recherche des antécédents reste légitime et fructueuse, mais, pour l'essentiel enjeu, vaine : ce qui importe ne réside point dans l'énoncé, mais dans la dignité de principe que l'interprétation métaphysique lui accorde, avec Descartes, pour la première fois. Pascal, avec la sûreté méthodologique d'un expérimentateur, marque la distinction décisive : il ne faut pas confondre l'énoncé protocolaire, qui enregistre l'effet intellectuel « je pense, donc je suis », « cogito sum », avec l'interprétation théorique qui l'érige, éventuellement, en un premier principe en une substance. Le premier relève de l'expérimentation (ici de pensée), le second de la théorie — ici de la métaphysique.

Cette distinction éclaire les tentatives d'attribuer des antécédents au *cogito* : autant il est aisé de repérer d'autres approximations de l'énoncé protocolaire, autant il reste délicat, voire imprudent, de retrouver la même interprétation; d'ailleurs parfois, l'énoncé protocolaire se voit expressément refuser l'interprétation (métaphysique) qui l'eût érigé en principe premier. Tel est le cas — exemplaire — avec Aristote. Pour démontrer que la vie d'un ami nous est aussi précieuse que notre propre vie, Aristote mentionne comme en passant, au fil d'une argumentation complexe, l'énoncé protocolaire suivant : « si (...) celui qui voit sent (αἰσθάνεται) qu'il voit, celui qui entend, qu'il entend, celui qui marche, qu'il marche, et en toutes autres choses le fait que nous agissions est pareillement bien quelque chose de ressenti (αἰσθανόμενον), en sorte que nous sentions que nous sentons, et pensions que nous pensons (νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν) et que ceci, c'est sentir ou penser que nous sommes (τὸ δ'ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν), car sentir ou penser c'était être (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι)... »[8]. Penser que l'on pense revient à penser que l'on est, car pour penser il faut être : Aristote parle ici, presque mot à mot comme Descartes. Pourquoi l'énoncé protocolaire aristotélicien ne conduit-il pourtant à aucune interprétation métaphysique de l'*ego* ? L'autoréflexion de la pensée tomberait-elle sous un interdit ? Aucunement; sa vérité est bel et bien reconnue : « Le pensable veut dire en effet que la pensée est relative à lui; mais la pensée n'est pas relative à ce dont elle est pensée (car le même terme serait dit deux fois), tout de même que la vue est vue de quelque chose, non pas de ce dont elle est la vue (bien qu'en un sens il soit vrai de le dire, καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἰπεῖν), mais elle est relative à la couleur »[9]. La vision de la vision, que Descartes consignera en l'interprétant radicalement comme *cogitatio* — » ... cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre... » (AT, VII, 33, 12-13) — n'est ici ni illusoire, ni fausse, ἀληθὲς. Aristote n'ignore ni ne conteste une pensée de pensée, qui

7. Pascal, *De l'art de persuader*, in *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, *op. cit.*, p. 358 (voir *Pensées*, L. 696/B. 22). Descartes avançait cet argument dans un fragment de jeunesse, AT, X, 204, 6-15, sans référence, il est vrai, à « cogito ergo sum ». L'interpréter comme un *principe* remonte bien à Descartes (AT, IV, 444, 23-25 « ... Le premier principe est *que notre Ame existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire »; AT, IX-2, 10, 4-5; AT, VI, 32, 18-23; etc.), que Pascal cite donc ici à la lettre.

8. *Ethique à Nicomaque* IX, 9, 1170 *a* 29-1170 *b* 1. Il ne semble pas impossible que ce texte ait suscité et soutenu une objection de Gassendi, jusqu'ici aussi méconnue que sa réputation est fameuse : AT, VII, 258, 23 sq. et 352, 1-18 (réexaminé en *Principia Philosophiae*, *I*, § 9).

9. *Métaphysique* Δ, 15, 1021 *a* 31-*b* 2. — Pour d'autres antécédents de l'énoncé protocolaire cartésien, voir E. Bréhier, « Une forme archaïque du "Cogito ergo sum" », *Revue Philosophique*, 1943/2 (il s'agit de *Parva Naturalia*, 448 a 25 sq.); P.-M. Schul, « Y a-t-il une source aristotélicienne du "Cogito" ? », *Revue philosophique*, 1948/1.

conduit la pensée réflexive et redoublée à se penser comme étant. Pourquoi, encore une fois, ne poursuit-il pas jusqu'à l'interprétation métaphysique d'un *ego* ? Pour un motif précisément métaphysique : la pensée (tout comme la sensation) s'inscrit dans la catégorie de la relation (πρός τι), sans pour autant en confirmer une des propriétés caractéristiques, la corrélation; les termes relatifs sont, en général, relatifs réciproquement et l'un à l'autre; mais si la pensée, comme la sensation, est relative aux choses connues et senties, l'inverse ne vaut pas — le connu, le senti précèdent la connaissance et la sensation; mieux, ils demeurent sans elles, mais non elles sans eux. Bref la connaissance, sous tous ses états, ne peut ni ne doit se mettre en œuvre que relativement à des choses antérieures : « La plupart du temps nous acquérons les sciences des choses qui demeurent auparavant, προϋπαρχόντων τῶν πραγμάτων »[10]. Ou encore : « Que ne soient ni les sensibles, ni les sensations, ce serait peut-être vrai (...), mais que les ὑποκείμενα qui font la sensation soient sans la sensation, c'est impossible »[11]. La pensée ne peut se viser elle-même, pas plus que la sensation, parce que, n'étant pas selon la catégorie de l'οὐσία, mais selon celle du πρός τι non réciproque, elle dépend d'autres πραγμάτα, qui sont pleinement (ὑπάρχειν), par avance, comme ὑποκείμενα, donc sur le mode de l'οὐσία. La pensée ne peut penser qu'une οὐσία; donc elle ne peut se penser elle-même, puisqu'elle reste une simple relation, et que l'οὐσία se définit, entre autres caractères, par son absolue étrangeté avec la relation. « La science, la sensation, l'opinion et le raisonnement concernent, c'est une évidence manifeste, toujours un autre terme; si c'est elle-même, ce sera en annexe (αὑτῆς δ'ἐν παρέργῳ) »[12]. L'énoncé protocolaire, dont l'interprétation cartésienne obtiendra une substance, ne permet d'atteindre, selon l'interprétation aristotélicienne, qu'un πάρεργον — une annexe, un à-côté, une affaire en marge de l'affaire essentielle, un ἔργον de second rang, à côté de l'ἐνέργεια. Car

10. *Catégories* 7, 7 *b*, 24-25 (voir notre analyse de ce texte et de son rapport aux *Regulae* dans *Sur l'ontologie grise*..., § 14, 90-92).
11. *Métaphysique* Γ, 5, 1010 *b* 32-35.
12. *Métaphysique* Λ, 9, 1074 *b* 35-37.

l'affaire essentielle pour Aristote répond à la question la plus ancienne et la plus souvent manquée τις ἡ οὐσία. Mais la pensée ne constitue pas une οὐσία; elle se constitue au contraire par l'οὐσία qu'elle vise. Consacrée à l'enquête en vue l'οὐσία, elle n'a pas à se penser, encore moins à s'interpréter elle-même comme une οὐσία. Descartes, au contraire, transgresse l'interdit aristotélicien : non certes quand il consigne un énoncé protocolaire qu'Aristote avait déjà approché, mais quand il entreprend d'y interpréter la pensée comme une οὐσία. Aristote et Descartes ne se divisent point sur un énoncé protocolaire, mais uniquement sur la dignité d'οὐσία reconnue à la pensée : la pensée dépend-elle d'une οὐσία autre qu'elle, ou s'accomplit-elle d'elle-même en une οὐσία ? La décision met en cause la doctrine générale de tout savoir. Ou bien le savoir se gouverne selon l'essence des étants à chaque fois concernés (à chaque genre correspond donc une science différente), précisément parce que, dans la relation entre la pensée et la chose pensée, il ne se trouve qu'une seule οὐσία, celle de la chose, en sorte que la pensée ne puisse être que par emprunt de la chose. Ou bien le savoir gouverne tout étant comme son objet, parce que la pensée garde l'antériorité selon l'être autant que selon le connaître, en sorte que la chose ne puisse être que par emprunt de la *mens*, seule assurée de son entité. Devant le même (ou presque) énoncé protocolaire, Descartes et Aristote se séparent selon leurs doctrines proprement métaphysiques de l'étantité de l'étant. La question de l'*ego cogito* ne se joue pas dans le repérage du fait d'expérience consigné en « cogito sum », mais dans la possibilité d'y lire l'émergence d'une οὐσία. Nous retrouvons ici, avec Aristote, le même écart qu'entre Descartes et saint Augustin : l'enjeu réside dans l'interprétation de l'énoncé protocolaire en vue d'une *mens* soit substantielle, soit image de la Trinité.

Il y a plus : les deux antécédents se rejoignent pour contester leur adversaire commun. Si l'on considère, en effet, la plus commune des définitions aristotéliciennes de l'οὐσία, l'on constate qu'elle ne pourrait pas s'appliquer à l'esprit humain sans contredire non seulement l'interprétation aristotélicienne de l'énoncé protocolaire, mais aussi bien son interprétation augustinienne. Soit donc l'οὐσία *(substantia)* :

elle se définit selon le traité des *Catégories*[13] par un double caractère : demeurer en soi et en rien d'autre (μὴ ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, *in se esse*), ne se dire que de soi et non d'un autre terme (μὴ καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, *per se dici*). L'οὐσία se détermine donc par une autarcie parfaite, selon l'être et la prédication; pour demeurer, ce qui *reste* son office et son trait le plus propre, elle n'a qu'à rester en soi et par soi. Descartes, en cela aristotélicien par tradition, reprend à son compte la détermination de la *substantia* par l'autarcie de la substistance Il la définit « ... rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum » (*Principia I*, § 51). Dès lors, interpréter l'énoncé protocolaire « cogito, sum » comme l'émergence d'un *ego* substantiel impose de penser cet *ego* comme autarcique, donc l'exclut de la structure de renvoi qu'exige la doctrine augustinienne de l'*imago Dei*. La seule image que puisse tolérer l'*ego* substantiel proviendrait du regard qu'il porte cogitativement sur lui-même pour, ensuite, reconduire la *cogitatio sui* sur le regard originaire (divin) qui s'y reflète. Remarquable, ici, paraîtront les deux occurrences, dans les *Meditationes*, du thème de l'*imago Dei*. *a)* En conclusion de la *Meditatio III*, le thème s'énonce très clairement et, en apparence, sur un mode augustinien : « ... ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse... » (AT, VII, 51, 18-20). Mais en quoi et à partir de quoi se constitue l'image de Dieu qui absorbe, pour ainsi dire, l'*ego* ? Réponse : « ... illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior » (51, 21-23). Ce qui veut dire : l'idée de Dieu, à quoi revient l'*imago Dei*, loin de constituer l'*ego* comme son horizon antérieur, incommensurable et irreprésentable, se trouve constituée elle-même aussi par la *cogitatio* qui, dans « cogito sum », s'assure réflexivement de son existence autarcique. Par un prodigieux renversement, l'*imago Dei* s'ensuit de l'*ego*, loin de le déporter hors de lui-même en Dieu. *b)* En conclusion de la *Meditatio IV*, le thème réapparaît : « ... adeo ut illa [*sc.* voluntas, sive arbitrii libertas] praecipue sit,

13. *Catégories* 2, 2 *a* 11-12.

ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei referre me intelligo » (57, 13-14). L'*ego* porte donc l'image de la ressemblance de Dieu en lui, ou plus exactement en une faculté, la volonté; devrait-elle ce privilège à un report, en elle, vers la perfection correspondante en Dieu ? C'est au contraire parce que j'expérimente déjà qu'elle est « tantam in me (...) ut nullius majoris ideam apprehendam » (57, 12-13), donc parce qu'elle se révèle déjà parfaite en moi, que j'y trouve l'image de Dieu. La volonté signifie l'image de Dieu dans l'*ego* non parce qu'elle le déporterait en l'infini, mais, au contraire, parce qu'elle atteste déjà un infini en acte; elle confirme donc l'autarcie de l'*ego*. Dans l'un et l'autre cas, l'*imago Dei*, loin de faire dépendre l'*ego* de Dieu, jusqu'à lui dénier le statut de substance, sert à renforcer son autarcie[14]. Aristote et saint Augustin, soit en refusant à la pensée le statut d'οὐσία, soit en la déportant dans l'*imago Dei*, opposent par avance une manière de front commun à Descartes. Pour autant, ils ne contestent pas l'énoncé protocolaire, mais le supposent et l'interprètent : l'opposition s'adresse uniquement et par avance à son interprétation cartésienne comme l'émergence, en l'*ego*, d'un premier principe.

Descartes n'établit son originalité, mais surtout son origine qu'en interprétant « cogito, sum » comme le « premier principe de la philosophie que je cherchais » (*DM*, 32, 23). Le propre des principes tient à leur multiforme primauté, selon l'étant, selon le temps, et surtout, pour Descartes, selon la connaissance, dès lors « ... que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elle sans eux » (AT, IX-2, 2, 23-25). L'*ego* peut donc être connu — puis être — sans l'οὐσία des choses à connaître, ni Dieu, « unica tantum [*sc.* substantia] » (*Principia I*, § 51), dont il porte pourtant censément l'image. Toute l'interprétation cartésienne de l'énoncé protocolaire tend à but : com-

14. Pour un examen plus complet du thème, voir *Sur la théologie blanche...*, § 17, 396 sq. Certaines conclusions de ces analyses devraient d'ailleurs être révisées, qui ne marquent pas assez l'autarcie de l'*ego*. La discontinuité, même ici, entre Dieu et l'*ego*, a été marquée fortement par H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, III/1, *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, 1965, p. 797.

ment passer de « cogito, sum » à l'*ego* premier principe et plénière substance ? La difficulté d'un tel saut théorique se repère aux interprétations opposées du même énoncé. Elle s'atteste aussi dans la longue hésitation de Descartes lui-même, qui, s'il a très tôt approché l'énoncé protocolaire, n'a pu voir d'emblée l'interprétation qu'il pouvait supporter; bref, Descartes a tardé à reconnaître la dignité métaphysique de « cogito, sum », puisqu'elle dépend non d'une constatation, mais d'une herméneutique. Reprenons, rapidement, les étapes de ce retard à l'interprétation. Si le *Discours de la Méthode* conquiert déjà l'essentiel de la position métaphysique de l'*ego* (sinon l'extension maximale du doute) en lui concédant les titres de « premier principe » (*DM*, 32, 23) et de « substance » (*DM*, 33, 4), il lui a fallu un délai de dix ans pour y parvenir. Les *Regulae*, datant de l'hiver 1627, témoignent d'un étrange et instructif embarras : elles ne cessent de mobiliser, comme autant de natures simples (et donc primitives), l'existence, le doute et la pensée, sans pourtant jamais parvenir à l'énoncé métaphysique décisif. Quatre occurrences y témoignent de trois occasions manquées. *a)* Le doute inaugure bien une liaisons nécessaire, mais, loin d'aboutir à l'existence de l'ouvrier de ce doute, elle ne parvient qu'à la certitude du doute lui-même; *ego* stérile d'un *cogito* littéralement inexistant, Socrate replie la pensée sur la certitude d'elle-même, sans transgresser la certitude de la pensée vers la certitude de l'existence : « ... si Socrates dicit se dubitare de omnibus, hinc necessario sequitur : ergo hoc saltem intelligit, quod dubitat » (AT, x, 421, 19-21); ou encore : « ... de ipsa ignorantia, sive potius dubitatione Socratis quaestio fuit, cum primum ad illam conversus Socrates coepit inquirere, an verum esset se de omnibus dubitare, atque hoc ipsum asseruit » (432, 24-27). La pensée entre en liaison nécessaire avec la certitude, sans ici atteindre à l'existence. *b)* Au contraire, une nécessité peut ailleurs aboutir à l'existence, tirer son origine de la pensée, encore moins de la pensée sous l'aspect du doute, mais d'une autre existence déjà présupposée; la pensée fonctionne seulement comme moyen terme entre deux existences; la nécessité de la connexion reste donc partielle, précisément parce qu'elle repose sur les existences ainsi confrontées, et non sur la pensée : « ... ut quamvis ex eo quod sim, certo concludam Deum esse, non

tamen ex eo quod Deus sit, me etiam existere licet affirmare » (422, 3-6); cette conclusion apparaîtrait, du point de vue des *Meditationes*, totalement erronée : si je pense que Dieu est, je dois en conclure aussi que je suis, puisque, si je ne suis pas, c'est encore moi qui le pense; donc, pour penser que je ne suis pas (et que Dieu est), il faut que je pense, donc que je sois en tant que pensée pensant ma propre non-existence. Mais, au moment des *Regulae*, la pensée reste une simple voie d'accès à l'existence, sans elle-même exister en tant que pensée — il lui manque le statut de substance. *c)* Existence et pensée peuvent pourtant se rencontrer, et même conjointement avec l'*intuitus*; cependant la rencontre ne s'accomplit jamais en un *sum*, parce que ses termes restent encore simplement juxtaposés, sans structuration logique : « ... uniusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum... » (368, 21-23). Séquence remarquable à plusieurs titres. Premièrement, les éléments de la future démonstration de l'irréductibilité de l'esprit à l'étendue y apparaissent exactement sur le même pied que l'étendue : au lieu de distinguer les substances, le dénombrement indifférent les confond. Deuxièmement l'indistinction des termes énumérés ne requiert que le regard quelconque (« ... uniusquisque animo potest intueri... », 368, 21-22) qui caractérisera encore, en 1640, la formule augustinienne (« ... de qui que ce soit... », AT, III, 248, 4); en effet, la simple juxtaposition de quelques natures simples, sans les dispositions selon l'ordre, ne requiert nulle attention spéculative particulière. Troisièmement, les termes ici juxtaposés eussent d'autant plus aisément — semble-t-il — pu accéder à la formulation métaphysique que les gouverne déjà explicitement ce qui prendra le titre d'*ego/Je* : Les *Regulae* ne repèrent pas seulement la pensée à côté de l'existence, mais bien « ... *se* existere, *se* cogitare... », où le réfléchi renvoie à la remarquable antériorité de « ... animo intueri... » (368, 22); autrement dit, la *cogitatio* n'intervient pas seulement ici comme une nature simple parmi d'autres; elle œuvre déjà comme l'opérateur réflexif essentiel, où se fixe la primauté de l'*ego* tant sur la *cogitatio* comme sur l'existence : *uniusquisque animo potest intueri* (...) *se cogitare* confirme par avance la formalisation célèbre et à tort controversé du *cogito, sum* comme, dans son fond, un *cogito me*

cogitare[15]; à la lettre, la *cogitatio* comme pensée pensante pense d'abord la pensée pensée, dans un arc réflexe dont la réflexion désigne exactement l'*ego*; en droit, l'arc de la réflexion ne se referme pourtant pas, puisqu'il ne lie pas l'existence à la *cogitatio* dans la singularité nodale d'un *ego*. L'*ego* ne conclut pas l'ébauche d'une inférence parce qu'il ne s'est pas de lui-même instauré à son origine : il lui manque le statut de principe. Ainsi les deux critères qui distinguent, aux yeux mêmes de Descartes, son entreprise de celle de saint Augustin (et d'Aristote), à savoir que *cogito, sum* qualifie l'*ego/Je* comme un principe et comme une substance, discernent aussi des étapes de la pensée (ou non-pensée) cartésienne de l'*ego* du « cogito, sum ». Les débats, certes importants, tant sur l'évolution du doute et de son empire, par exemple entre 1637 et 1641, que sur ses diverses formalisations logiques et formulations textuelles, ne doivent pas masquer une césure incomparablement plus essentielle; elle distingue d'une part l'usage épistémique des natures simples de *cogitatio*, *intuitus*, *existentia*, sans coordination fondamentale parce que sans fixation par et pour l'*ego* (dans les *Regulae*) et, d'autre part, la conquête, selon la conjonction de l'existence avec l'arc de réflexion de la *cogitatio*, de l'*ego* comme substance absolument autarcique et comme principe radicalement premier (1641, mais aussi 1637). Cette césure révèle un fossé d'autant plus profond et donc d'autant plus dissimulé aux yeux du critique, qu'il ne sépare pas seulement Descartes de ses prédécesseurs, mais bel et bien Descartes de Descartes même.

Ainsi l'accession de l'*ego* à un authentique statut métaphysique ne dépend pas du repérage de tel ou tel énoncé protocolaire, comme « je pense donc je suis » ou « cogito, sum ». Il dépend d'une interprétation elle-même métaphysique, dont le débat entre Aristote, saint Augustin et Descartes permet d'esquisser les termes : l'*ego*, comme pensant, accède-t-il au rang de substance ou à celui de premier principe, l'une et l'autre détermination convenant en une unique autarcie ? L'écart,

15. Heidegger, *Nietzsche, II*, p. 148-168. Voir, pour d'autres références, notre note sur « Heidegger et la situation métaphysique de Descartes », Bulletin cartésien IV, *Archives de Philosophie*, 38/2, 1975.

que marque nettement Pascal, entre énoncé protocolaire et interprétation, entre *hoc tritum* et une instauration métaphysique, peut-il se franchir et, si tel est le cas, comment légitimer cette interprétation ? Cette interrogation se subdivise elle-même en deux questions. *a)* Quel critère peut régler l'interprétation de l'énoncé protocolaire ? Saint Augustin adopte un critère trinitaire, donc théologique; Descartes marque assez qu'il le récuse, en invoquant une substance pour l'*ego*. Rejoint-il pour autant Aristote, qui interprète l'énoncé protocolaire à partir de l'οὐσία ? Non pas, puisque l'οὐσία reste alors interdite à l'esprit, qui s'y rapporte seulement, sans y accéder. Il reste que l'*ego* décide de son identité, pour Descartes, d'après l'οὐσία entendue comme substance. Ce qui impliquerait que son statut métaphysique se joue sur la possible ou impossible équivalence entre *ego* et substantialité, selon la médiation de la *cogitatio*. Cette équivalence, jusqu'ici présumée, peut-elle se performer, autrement dit pouvons-nous effectivement produire, à partir de son fil directeur, l'événement que consigne l'énoncé protocolaire ? Et dans ce cas, de quel droit pouvons-nous privilégier cette interprétation singulière ? *b)* L'énoncé protocolaire utilise deux verbes, et implique un seul sujet, *ego*. Il s'agit, dans l'interprétation métaphysique, de donner un statut purement métaphysique à cet *ego*. Mais y accède-t-il ? Et s'il y accède, y accède-t-il totalement ? Ce qui veut dire non seulement : l'*ego* peut-il devenir totalement métaphysique, mais encore : celui qui pense et existe sous le visage de l'*ego*, à savoir tel homme, s'épuise-t-il dans un tel personnage métaphysique ? Bref, entre l'individu, qui n'est rien que d'humain, et l'*ego* qui vise à n'être rien que de métaphysique, admettra-t-on un parfait recouvrement ? Ces deux questions désignent un unique point : la transition de la pensée à l'étant, comme manifestation de l'étantité (essence) propre de cet étant qui, justement, n'est qu'en pensant, et donc, en pensant, découvre une manière d'être de l'étant.

§ 12. *L'équivalence indéterminée d'être et de pensée*

L'interprétation métaphysique de l'énoncé protocolaire « cogito sum », qui démontre que l'*ego* a rang de substance et de premier principe, ne va pas de soi. D'abord parce que Descartes ne l'a sans doute jamais produite : soit à cause de sa trop grande difficulté (elle suppose un concept de la métaphysique, de son essence et de ses limites, qu'une métaphysique ne peut atteindre), soit en vertu de sa trop grande évidence (il va de soi que toute première certitude aurait une validité métaphysique). Mais la démonstration manque surtout parce que l'intention métaphysique en général de Descartes reste sujette à caution : même si la titulature (chap. I) et la constitution (chap. II) attestent une entreprise métaphysique, le statut de l'*ego* du « cogito sum » reste susceptible d'être distrait de la métaphysique, au bénéfice d'une fonction épistémique ou théologique. Bien plus, l'énoncé protocolaire pourrait n'atteindre jamais le rang d'un principe, et ne consigner qu'une assertion empirique, à quoi Kant le réduit : « ... l'idéalisme problématique de Descartes, qui n'explique comme indubitable qu'une seule affirmation *(assertio)* empirique, à savoir *je suis* »[16]. Si l'*ego* n'assurait que sa propre existence, empiriquement ou même *a priori*, il n'atteindrait en rien la dignité d'un principe, qui a pour fonction de déterminer d'autres existences, rendues possibles par la sienne. Plus, si l'*ego* n'assurait que son existence, il laisserait encore indéterminée son essence, comme Heidegger d'ailleurs le reproche : « Avec le "cogito sum" Descartes a prétendu établir pour la philosophie un sol nouveau et assuré. Ce qu'il laisse pourtant indéterminé dans ce "commencement radical", c'est la manière d'être de la *res cogitans*, plus exactement du *sens d'être du "sum"* »[17]. Si l'*ego* n'atteint pas à une essence, il ne peut se poser comme substance, et donc exhiber l'ontologie que requiert une métaphysique. Pour que l'*ego* parvienne à un statut métaphysique, il doit ainsi satisfaire à des exigences si strictes, qu'il paraît problématique qu'il y parvienne jamais. Si Kant et Heidegger l'ont récusé, faut-il raisonnablement encore plaider sa cause ?

16. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 274, voir B 274.
17. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6, p. 24, 19-22.

Mais l'*ego*, qui joue dans l'énoncé protocolaire « cogito sum », ne pourrait défaillir de ses fonctions métaphysiques, si elles ne le caractérisaient comme autant d'exigences intrinsèques. Bref l'*ego* ne pourrait manquer à la métaphysique si, de droit, il n'en relevait déjà; aussi Kant et Heidegger en stigmatisent-ils les insuffisances encore du point de vue de la métaphysique. Quant à la tâche d'énoncer positivement le statut métaphysique de l'*ego*, elle revient encore aux penseurs de la métaphysique — eux seuls accèdent assez à l'essence de la métaphysique pour en reconnaître des figures authentiques chez leurs prédécesseurs. Et de fait, des métaphysiciens n'ont pas hésité à reconnaître un statut métaphysique à l'*ego* en dégageant la signification de son énoncé protocolaire : « cogito sum » consigne l'expérience de l'équivalence entre être et pensée en un *subjectum*, l'*ego*. Il faut relever, sur ce point, l'accord de trois philosophes que sépare, pour le reste, l'essentiel. *a)* Hegel, dès la *Phénoménologie de l'Esprit*, pour surmonter dans l'*Aufklärung* le conflit entre le matérialisme et l'idéalisme, fixe les termes de son interprétation constante de l'*ego* cartésien : « Ou bien, les deux partis ne sont pas parvenus au concept de la métaphysique cartésienne *(zum Begriffe der Cartesianischen Metaphysik)*, à savoir que *être* et *pensée* est en soi le même; à la pensée que l'*être*, le pur *être* n'est pas un *effectif concret*, mais une *pure abstraction*; et que réciproquement la pure pensée, l'égalité avec soi-même ou l'essence, est pour partie le *négatif* de l'être-conscient-de-soi *(Selbstbewußtseyn)* et donc aussi être *(Seyn)*, pour partie, à titre d'immédiate simplicité, rien d'autre, aussi bien, qu'*être (Seyn)*; la *pensée* est *réalité (Dingheit)*, ou la *réalité* est *pensée (Dingheit ist Denken)* »[18]. Dans la longue exposition que les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* lui consacreront quelque vingt ans plus tard, Hegel retrouvera, pour illustrer exemplairement la définition, que « la métaphysique est la tendance vers la substance », la même

18. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *GW*, t. 9, *op. cit.*, p. 313 (voir *supra*, p. 4, n. 6, et p. 127, n. 63).

interprétation de l'énoncé protocolaire : « La détermination de l'être est dans mon *Je*; cette conjonction elle-même est le premier [*sc.* terme]. La pensée comme être et l'être comme pensée, telle est ma certitude, Je. C'est cela, le célèbre *Cogito, ergo sum.* » Le protocole doit s'interpréter comme consignant l'expérience, sur un fait particulier, du principe universel de « l'unité de l'être et de la pensée », principe dont la « considération est désormais celle de la *métaphysique* de Descartes »[19]. La pensée cartésienne accède à la métaphysique quand le « cogito, sum » révèle l'identité de l'être et de la pensée. *b)* Schelling sur ce point au moins s'accorde avec Hegel : « Descartes voulait donc trouver un point, où la pensée, la représentation (car il ne les distingue pas) et l'être coïncident immédiatement l'un avec l'autre, et crut l'avoir trouvé dans son "*Cogito ergo sum*" (...). Dans le "*Cogito ergo sum*", Descartes crut avoir reconnu l'identité *immédiate* de la pensée et de l'être »[20]. Sans doute, comme pour Hegel, pour Schelling le principe fondamental à toute la modernité métaphysique — l'identité entre l'être et la pensée — ne trouvera son accomplissement cartésien que dans l'argu-

19. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Jubileum Ausgabe, Bd. 19, respectivement p. 331, 339 et 345, trad. fr. P. Garniron, *loc. cit.*, p. 1383, 1396 et 1404. Voir *Enzyklopädie* (1830), § 76, concernant « le commencement que prit cette métaphysique dans les temps modernes comme philosophie cartésienne », avec « la simple indissociabilité de la *pensée* et de l'*être* du pensant — *cogito ergo sum* ». Hegel cite, en ajout au § 64, la dissertation de son élève H. G. Hotho, *De Philosophia Cartesiana*, Berlin, 1826, d'ailleurs assez médiocre, en particulier pour l'exposé du « cogito, sum », où rien n'est retenu des leçons du maître. Sur la lecture hégélienne de Descartes, voir J.-L. Marion, « Hegel et le concept de la métaphysique cartésienne » (notes d'une conférence), in *Recherches hégéliennes* (CRDHM, Université de Poitiers) 16, 1982, p. 10 sq., et B. Bourgeois, « Hegel et Descartes », in *Etudes philosophiques*, Paris, 1985/2, p. 225 sq.

20. *Zur Geschichte der neueren Philosophie (Münchener Vorlesungen)*, *Sämtliche Werke*, éd. Cotta/Schröter, Bd. X, p. 9. Cette reconnaissance de l'énoncé fondamental a d'autant plus de poids, que l'on remarque, avec J.-F. Marquet, qu' « ici Schelling attribue à Descartes les formules de son propre Système de l'idéalisme transcendantal : 'Trouver un point où l'objet *(Objekt)* et son concept, l'objet *(Gegenstand)* et sa représentation soient originellement (...) un" (*SW*, t. III, p. 20) » (*in* trad. franç. *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1984, p. 21). Est-ce le motif de l'étrange note, qui soutient que « ... Cartesius in Bayern zu philosophieren augefangen [hat] », et que « dieser Anfang der völlig freien Philosophie allem Ansehen nach in Bayern gemacht, hier als der Grund der neueren Philosophie gelegt worden » *(ibid.)* ? Voir J.-F. Marquet, Schelling et Descartes, à paraître in *Etudes philosophiques* 1985/2, p. 237 sq.

ment ontologique, où les deux termes jouent avec l'indice de l'absolu; pourtant le principe fondamental se dégage dès l'énoncé protocolaire de l'*ego*, qui ainsi accède au rang métaphysique. *c)* Feuerbach, quelques années plus tard, en un contexte tout différent, reprend une interprétation très proche. En 1833, mettant le concept d'esprit au premier plan, il pose que « *L'essence de l'esprit* est *l'être-conscient (Bewusstsein)*, l'esprit n'est rien que l'être-conscient *(Bewusstsein)*, que le "cogito, ergo sum", c'est-à-dire l'*unité immédiate de ma pensée et de mon être*, l'essence de moi comme esprit, ou encore mon essence, et par là *la* pensée, qui est en même temps immédiateté, ma certitude de moi-même, l'affirmation immédiate de moi-même ». Les cours d'Erlangen, en 1835-1836, approfondiront encore l'interprétation : « Je pense — car distinguer est pensée *(Denken)* — (la pensée est mon *essence* — car je ne puis m'en abstraire sans cesser d'être), je suis esprit et cet *être-esprit* est mon être indubitablement certain. La réalité *(Realität)* indubitable de l'esprit — mais non pas en tant qu'énoncé, que dogme, au contraire en tant qu'acte effectif, que cet *acte* de la pensée par quoi je diffère de tout sensible et me saisis moi-même dans cette différence, et suis certain de moi, conscient de moi —, c'est *le principe de la philosophie* »[21]. La métaphysique n'entre en possession de son principe qu'à partir du moment où la pensée s'accomplit immédiatement comme être. Cette interprétation de l'énoncé « cogito sum » demeure valide et commune avec Schelling et Hegel, bien qu'elle ne s'appuie plus ici sur un système de l'identité ou une science de l'esprit absolu. Il s'agit donc bien du principe présupposé par *toute* la métaphysique dans sa modernité. *d)* Nietzsche en donne une confirmation *a contrario* en déconstruisant l'interprétation métaphysique de l'énoncé protocolaire cartésien; à ses yeux, elle ne fonde pas l'existence de l'*ego*, mais la présuppose : « "Il est pensé : il s'ensuit donc qu'il y a quelque chose pensant *(ein Denkendes)*" : à partir de quoi se déroule l'argumentation de Descartes. Mais cela revient à commencer par

21. Feuerbach, respectivement *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benekidt Spinoza*, hrg. W. Schuffenhauer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Berlin, 1968, p. 263, et *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*, bearbeitet von C. Ascheri und E. Ties, Darmstardt, 1974, p. 59.

poser déjà comme "vraie *a priori*" notre croyance au concept de substance : que, quand il est pensé, quelque chose *(etwas)* doive être donné "qui pense", c'est tout simplement une formulation de notre habitude grammaticale, qui pose un acte pour tout acte. Bref, on établit d'emblée ici un postulat logico-métaphysique —, et l'on ne *constate* pas seulement... Sur le chemin de Descartes, on n'aboutit pas à quelque chose d'absolument certain, mais seulement au fait d'une croyance très forte »[22]. La critique, d'une admirable pertinence, confirme en plusieurs points notre interrogation. Elle montre d'abord que « cogito, sum » reste un simple énoncé protocolaire, qui n'affirme encore aucune thèse, et n'énonce nul principe. Elle marque ensuite que le passage au concept de substance exige une interprétation, ici qualifiée, mais ce n'est pas peu pour Nietzsche, d'« habitude grammaticale ». Enfin elle révèle que l'interprétation cartésienne mobilise rien de moins que le concept de substance, qui — coïncidence remarquable — équivaut à un postulat métaphysique. Nietzsche confirme donc les termes du débat, au moment même où il en récuse la solution la plus largement reçue : l'*ego* accède au statut métaphysique d'un principe, dans l'exacte mesure où l'énoncé protocolaire « cogito, sum » s'interprète comme identification de la pensée avec l'être, ou comme déduction par la pensée de la substance ou reconduction de la substance à la pensée. Substance ne fait pas ici allusion au classique débat sur la « substantification » du sujet par Descartes; dans cette polémique, substance relève d'une interprétation triviale de l'οὐσία comme ὑποκείμενον, *substratum*, suppôt, donc ultimement matière; au contraire, ici substance s'entend comme οὐσία, au sens de *Wesen*, *Seiendheit*, étantité de l'étant. La question se formule dès lors : comment, à partir de la pensée à l'œuvre sous la figure de l'*ego* dans « cogito sum », peut se formuler une doctrine de la substance ? Autrement dit : comment l'*ego* peut-il constituer une ontologie ?

D'emblée, l'*ego* affirme ses prétentions à être, si l'on admet à la

22. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 484. Le texte se clôt en dénonçant l'équivalence même que saluaient Hegel, Schelling et Feuerbach entre l'être et la pensée : « Ce que Descartes *voulait*, c'est que la pensée *(Gedanke)* n'ait pas seulement une *réalité (Realität) apparente*, mais bien *en soi*. »

lettre la formule qui, dans les *Meditationes*, remplace l'habituel énoncé protocolaire, à savoir « Ego sum, ego existo » (AT, VII, 25, 12 = 27, 9). Ce nouvel énoncé protocolaire surprend pour trois motifs d'importance croissante. *a)* L'être s'y comprend immédiatement comme existence. *b)* L'*ego* s'établit en relation immédiate avec l'être entendu comme existence, sans moyen terme apparent. *c)* Au contraire de l'énoncé protocolaire habituel « Cogito, sum », la tierce instance de la *cogitatio* fait ici défaut en une exception propre aux seules *Meditationes*. De ces trois caractéristiques semble s'ensuivre une unique conclusion : ici l'*ego* constitue une ontologie immédiatement, sans le secours de la *cogitatio*. Cette conclusion, aussi naturelle qu'elle paraisse, conduit pourtant à un contresens. Pour le comprendre, il faut reprendre, dans l'ordre inverse, les trois caractéristiques. *c)* Il semble que, dans le nouvel énoncé protocolaire « Ego sum, ego existo », n'intervienne aucune médiation de la *cogitatio*. En fait, l'inverse est vrai : la pensée joue un rôle plus essentiel dans l'énoncé qui ne la mentionne pas que dans celui qui la mentionnait. Dans le premier cas, la pensée se trouve enregistrée dans l'énoncé, donc représentée comme une pensée pensée *(cogitatio cogitata)* : je pense l'énoncé protocolaire « cogito sum », qui, en incluant la pensée au nombre de ses constats, la transforme en objet pensé, au même titre que les autres objets du constat (*sum*, *ergo*, voire *ego*). Paradoxalement, mentionner la pensée dans le protocole revient à la dévaluer; mais la mentionner ne se peut que dans un protocole; donc, pour ne pas la dévaluer, il faut l'en exclure. Cette aporie se transforme aussitôt en ouverture : s'il ne faut pas mentionner la pensée comme une pensée pensée *(cogitatio cogitata)*, c'est qu'il faut l'exercer en acte comme une pensée pensante *(cogitatio cogitans)*. L'*ego* n'accomplit d'ailleurs rien d'autre : sa pensée, dans l'acte de proférer (*profertur*, 25, 12) l'énoncé performatif (*pronuntiatum*, 25, 11-12), se met en œuvre de penser (*mente concipitur*, 25, 13); et, dans l'acte même de penser l'énoncé qui l'exclut, la pensée s'accomplit en accomplissant sa propre existence. La pensée, quand elle pense de fait et donc redouble ses pensées sans s'y inclure, atteste à elle-même qu'elle est : « ... fieri plane non potest, cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim » (33,

11-14). *Ego ipse cogitans* aboutit à *aliquid sum* : moi-même, je suis quelque chose en tant que pensant. L'*ego cogitans* ne doit pas s'entendre comme un sujet, par ailleurs doué de la propriété de penser, bref comme une *res per se apta ad cogitandum* (sur le modèle de 44, 22-23), mais comme une *res* dont l'*esse* s'accomplit et s'épuise dans l'acte de penser : *ego cogitans* doit s'entendre verbalement, en participe présent donc actif du fréquentatif *cogitare*, l'*ego* en train de penser, et qui, dans cette mesure seulement, est. L'*ego* ne touche à l'existence que par la médiation de la *cogitatio* (« ... haec sola a me divelli nequit », 27, 8), mais de la *cogitatio* hors de la représentation de l'*ego* et de l'existence, puisqu'elle l'assure. La *cogitatio* n'atteint pas l'existence à titre d'*ego* en se pensant elle-même, mais en pensant l'acte même qu'elle pense, et ensuite seulement en pensant que cet acte implique un sujet, l'*ego*, qui soit. *b)* Il semble, deuxièmement, que dans l'énoncé protocolaire « Ego sum, ego existo », l'*ego* entre en relation immédiate avec l'être entendu comme l'existence, sans que la *cogitatio* n'assure la moindre médiation. En fait, l'inverse est vrai : la *cogitatio* médiatise cette relation, puisque l'*ego* n'est et n'existe que dans l'exacte mesure où il pense en fait. La *cogitatio* médiatise la relation de l'*ego* à l'existence, parce qu'elle l'assure sous condition. L'existence de l'*ego* s'atteste conditionnée d'abord selon le temps : l'*ego* n'est qu'aussi longtemps (*quamdiu*, 27, 10) et qu'aussi souvent (*quoties* 25, 12) qu'il pense effectivement (bref, « ... ego, dum cogito, existam » (145, 24-25). Négativement, la même limitation suspend l'existence de l'*ego* dès qu'il cesse de penser — bref, « ... si cessarem ab omni cogitatione, (...) illico totus esse desinem » (27, 11-12). Le temps, sans cesse à reconquérir comme présence, rend l'*ego* de part en part contingent, et lui impose de s'emparer à chaque instant par la pensée d'une existence elle-même strictement instantanée. Sans doute l'*ego*, pensée pensante, s'assure-t-il d'une existence, mais d'une existence que le temps a minée, fragmentée et réduite au point de la rendre contingente et caduque. Existant sous la condition temporelle de la pensée, l'*ego* n'existe donc qu'en tant que pensée pensante : l'*ego* n'accède pas seulement à l'existence *par* la pensée, mais surtout *comme* pensée, et rien d'autre. Son seul titre à exister consiste en la pensée. L'*ego* n'est qu'en tant que pensant « ... scio me, quatenus

sum res quaedam existans, existere »[23]. Si seule la pensée ne peut être « arrachée » (*divelli*, 27, 8) à l'*ego*, l'*ego* est par la pensée, mieux, il est comme pensée; non certes qu'il soit en pensée (*ens rationis*), mais parce qu'il est à travers la pensée jusqu'à s'identifier à son mode d'être : « ... natura cogitans quae in me est, vel potius quae ego ipse sum... » (59, 8-9). Hors de la pensée en acte, point d'être pour l'*ego*. Ainsi la *cogitatio* n'offre-t-elle pas seulement une médiation provisoire entre l'*ego* et l'existence, mais constitue bien l'horizon définitif de toute existence accessible à l'*ego*. *a)* Il pourrait sembler que, d'emblée, l'être équivaut à l'existence. Et il en est ainsi lexicalement, ici pour l'*ego* (« Ego sum, ego existo », 25, 12 ; 27, 9), ailleurs pour Dieu, qui « est ou existe » (*DM*, 36, 30, et 38, 19)[24]. Une aussi claire équivalence n'indique pourtant pas que le sens d' « être » se trouve suffisamment déterminé; bien contraire, l'indétermination d' « être » atteint ici un sommet. D'abord parce que le seul fait de mettre en équivalence, sans justification ni précaution, une notion aussi étroite qu'*existentia* avec un concept aussi imprécis et aussi énigmatique qu'être, révèle une profonde inconscience de la question même du sens d'être. Ensuite l'indétermination s'atteste par l'interrogation que l'*ego*, désormais étant comme existant, suscite aussitôt : « Sum autem res vera et vere existens; sed qualis res ? » (27, 15-16). Prise à la lettre, cette question revient à s'enquérir du τί ἔστιν; du *quid sit ?*, après avoir répondu au εἰ ἔστιν; *an sit ?* Mais elle demande, par l'intermédiaire d'un questionnaire banal, ce que peut dire *res*, quand elle ne se peut atteindre que dans les limites de la simple pensée cogitative. L'interrogation porte sur l'essence de la *res* dont l'existence vient de résulter de la *cogitatio*, mais aussi, indissolublement, sur le sens que peuvent encore avoir « être »

23. *Meditatio IV*, 59, 5-6. Le terme *quatenus* qualifie souvent la *res cogitans*, justement parce qu'il en fixe les limites et conditions de validité; ainsi en 50, 28; 53, 7; 78, 16-17; 86, 2. La même délimitation s'opère par le syntagme *nihil aliud quam*, qui ne discerne pas seulement le morceau de cire (31, 2), mais aussi bien l'*ego* : « ... cum nihil aliud sim quam res cogitans... » (49, 14-15 = 45, 5), « ... ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans... » (81, 5-6). De même « sum praecise tantum res cogitans » (27, 13, voir 29, 17-19) signifie : en délimitant exactement ce que je suis à l'exclusion du reste (voir 25, 22-24), il ne demeure (*remanet*) que : *res cogitans*.

24. Voir *supra*, chap. II, § 6, p. 86 sq.

ou « exister », maintenant qu'ils ne s'ouvrent plus qu'à travers la *cogitatio*. On objectera à une telle radicalisation de l'interrogation explicite de Descartes que la réponse arrive sans retard : « ... sed qualis res ? Dixi, cogitans » (27, 16-17). Mais la réponse renforce ici la question, loin de l'annuler; car déterminer la *res* comme *cogitans* redouble l'énigme du sens de son être et de son existence : si elle n'est qu'en tant que cogitante, la qualifier comme cogitante n'ajoute aucune détermination à son mode d'existence, ni n'éclaire son sens d'être; bien plus, qualifier la *res* comme *cogitans* revient à redoubler l'indétermination du *an sit ?* cogitatif par l'indétermination du *quid sit ?* cogitatif; par quoi s'élève à la puissance l'indétermination originelle : que signifie « être », quand être ne s'ouvre qu'à travers, qu'à partir et que dans l'horizon de la *cogitatio* ? Le mot d'ordre *esse est cogitari aut cogitare* ne résout rien, mais énonce l'énigme, sans doute sans même l'entendre comme une question.

Ainsi l'équation entre l'être et la pensée attribuée à Descartes par Hegel, Schelling et Feuerbach, confirmée par la critique de Nietzsche, ne peut se vérifier tant que l'on en reste à la simple interprétation de l'énoncé protocolaire « Ego sum, ego cogito ». Autrement dit, ce que l'on nomme le *cogito* ne trouve son interprétation métaphysique, comme équivalence d'être et de pensée, qu'avec l'intervention d'un troisième terme, qui le médiatise. Ce terme n'a cessé déjà de jouer, bien qu'au second plan. Il faut désormais le mettre au premier — il a nom : *ego*. Le sens d'être exigé par une interprétation métaphysique authentique de l'énoncé protocolaire « cogito, sum » ne se détermine qu'à partir de l'*ego*. L'*ego* se donne comme étant un étant « ... ego aliquid sum » (27, 23), « ego sum qui... » (28, 25 = 29, 5, 7, 11); mais comme un étant qui s'interroge sur ce qu'il est : « ... quaero quis sim ego ille quem novi » (27, 28-29, voir 25, 14). Sans doute n'interroge-t-il que sa propre manière d'être; mais comme elle détermine par définition tout autre étant, il ne semble-t-il pas impensable que, par elle, ne devienne accessible le sens de l'être en général.

§ 13. *La déduction égologique de la substance*

Il revient à l'*ego* de médiatiser l'équivalence métaphysiquement entre la pensée et l'être, en ce qu'il pense d'une part, et qu'il est de l'autre, mais surtout parce qu'il introduit une troisième instance : lui-même, non plus comme *res cogitans* indéterminée, mais comme substance demeurant en soi, dite par soi. Ce qui s'identifiait vaguement, dans la *Meditatio II*, comme « ego aliquid sum » (27, 23), se déclare exactement comme « ego autem substantia [sum] » (45, 7) dans la *Meditatio III*. L'intervention tardive du concept de substance dans l'ordre des raisons marque à nouveau ici une étape décisive; une première fois, elle avait relancé, comme en un second commencement, l'ordre des raisons, et contribué à transiter d'une figure de l'onto-théologie à l'autre[25]. Mais il y va aussi, à côté de cet enjeu ontique, d'un second enjeu que l'on pourrait qualifier d'ontologique : si, d'une part, l'énoncé protocolaire « cogito, sum » doit s'interpréter en vue de l'équivalence de la pensée avec l'être, et si, d'autre part, cette équivalence reste indéterminée tant que l'*ego* médiateur ne se précise pas en une substance, alors il faut inférer qu'avec « ego autem substantia », il y va de l'équivalence en général de la pensée et de l'être, donc du sens d'être selon Descartes. Le surgissement de *substantia* ne met pas en jeu seulement le statut ontique de l'*ego*, mais le sens d'être en général de l'onto-logie cartésienne. Une telle identification de l'enjeu ne se confirmera que si l'on peut établir que le concept cartésien de substance équivaut, par privilège et par principe, à l'*ego*; à cette condition seulement la substance pourra reprendre à son compte la médiation qu'assure l'*ego* entre pensée et être. La substance ne peut revenir intrinsèquement à l'*ego* qu'en en provenant : la pertinence ontologique du concept de substance implique qu'elle se déduise de l'*ego*, et de lui seul. Avant de s'étonner de cette thèse encore à prouver — la déduction égologique de la substance —, il faut constater que deux auto-

25. Voir *supra*, chap. II, § 10, p. 131 sq.

rités la confirment. En premier lieu, Heidegger, qui pose que « [Leibniz] comme d'abord Descartes voit dans le *Je*, dans l'*ego cogito*, la dimension, d'où doivent être tirés tous les concepts métaphysiques »; en particulier si Descartes « reste, concernant l'élaboration ontologique du problème [*sc.* de la substance] très en retrait de la scolastique », au point de laisser « inexposé *(unerörtert)* le sens d'être contenu dans l'idée de la substantialité », c'est que plus fondamentalement, « il laissa totalement inexposé le *sum* »[26]; bref Descartes aurait déporté sur la substance en tant que telle l'indétermination ontologique du sens d'être du *sum*, donc de l'*ego*, avouant ainsi penser la substance à partir de l'*ego*. En second lieu Nietzsche, qui anticipait d'ailleurs en cette occurrence sur Heidgger : « le concept de substance est une conséquence du concept du sujet : non pas l'inverse ! »[27]; en effet le débat trop classique sur la substantialisation de la pensée par Descartes souffre d'une indétermination radicale : le concept de substance pourrait bien, pour Descartes, emprunter toutes ses caractéristiques à l'*ego*, qui, avant même sa propre substantialisation comme *substantia cogitans*, gouverne de fond en comble la substantialité de *toutes* les substances et leur impose sa propre manière d'être. Avant que l'*ego* soit substantifié, il faut que la substance soit déduite de l'*ego*. Ces deux interprétations trouvent une confirmation dans le texte cartésien. En effet, si la première occurrence de *substantia* intervient bien dans la *Meditatio III* pour construire une preuve de l'existence de Dieu, elle mentionne pourtant d'abord des « finitae substantiae » (40, 20); car *substantia* compte au nombre des natures simples dont dispose l'*ego*, comme aussi la figure, le nombre, la durée, etc. (43, 20 = 44, 20); à ce titre la substance relève des notions que, d'abord, « ... ab ipsa mei idea ipsius videor mutuari potuisse » (44, 19-20), que l'*ego* peut, lui semble-t-il, emprunter à l'idée de lui-même; la substance se dégage comme un emprunt que l'*ego* se fait à lui-même : comme je suis une substance, je puis, malgré la différence des attributs (pensée dans mon cas, étendue dans l'autre) et au nom d'une *ratio*

26. Heidegger, respectivement *Aus der letzter Marburger Vorlesung*, *Wegmarken*, G. A., 9, p. 89; puis *Sein und Zeit*, § 20, p. 93, 23-25 et 27-29; enfin *ibid.*, § 10, p. 46, 3-4.
27. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 485.

substantiae à moi intelligible car de moi déduite, transférer (*transferre*, 45, 2) la substance sur d'autres choses. Ce transfert atteste que la substance finie s'emprunte d'abord de l'*ego*, première substance, origine de la connaissance et reconnaissance des autres substances finies. Il ne faut pas objecter que Dieu seul offre la substance par excellence, parce qu'infinie (*substantia infinita*, 45, 21) et, par conséquent, devrait en constituer l'origine; car si l'argument ontique conclut à l'indépendante existence de la substance infinie (Dieu) en constatant qu'une substance finie ne pourrait produire une réalité objective infinie, il implique tout aussi clairement que l'*ego* reste ontologiquement l'origine de toute substantialité; la preuve suppose, loin de l'exclure, que la substantialité de toute substance se mesure et se déduise de l'*ego* : c'est justement l'exception à ce principe qui contraint l'*ego* à reconnaître, pour ainsi dire malgré la tendance ontologique, l'existence d'une substance qui, au lieu de s'inclure dans la *ratio substantiae* (44, 27), se comprend en fait à partir de l'infini. La preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu aboutit certes au primat ontique d'une substance infinie; mais cette substance ne s'impose qu'en contredisant la déduction de la notion de substance à partir de l'*ego*, donc en exception à la caractéristique ontologique de la substantialité — son emprunt à l'*ego*. L'indépendance ontique de la substance infinie envers substance finie présuppose, donc confirme la déduction ontologique de la substance à partir de l'*ego*. C'est bien pourquoi la substance, sitôt devenue infinie, perd toute définition commune avec toutes les autres substances : en fait, elle ne relève plus, univoquement, de la *ratio substantiae* déduite de l'*ego*. Ce qui confirmera l'équivocité irrémédiable qui affecte toute définition de la substance en général : « ... nomen substantiae non convenit Deo et illis [*sc. res* finies] univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis » (*Principia Philosophiae I*, § 51). La substantialité du fini se déduit et transfère à partir de l'*ego*, alors qu'en Dieu elle s'entend à partir de l'infini, où elle s'abolit et s'accomplit. Donc les substances du monde doivent leur qualification et leur manière d'être à l'*ego*, *substantia creata* (AT, III, 429, 15). Un point, formellement, est donc acquis : la *ratio substantiae* se déduit de l'*ego*, et les autres substances

(hormis la substance infinie qui fait exception à la substantialité) lui empruntent la notion même. Ou bien la substance revient à l'*ego*, ou bien elle en provient.

Ce résultat, cependant, ne suffit pas. Il montre formellement la déduction égologique de la substance, sans l'accomplir concrètement. Reste à dégager, détermination par détermination, ce que la substance emprunte à l'*ego*, en sus des déterminations aristotéliciennes de l'οὐσία. Alors seulement s'accomplira la déduction égologique de la substance, qui n'importe à notre propos — interpréter métaphysiquement l'énoncé protocolaire « cogito sum » — qu'autant qu'elle contribue à dégager le sens cartésien de l'être. Nous examinerons les trois déterminations égologiques de la substance : *a)* l'autonomie d'existence, *b)* la médiation de l'attribut, et enfin *c)* la réalité de la distinction. *a)* L'autonomie d'existence caractérise, par excellence, la substance; Descartes suit ici Aristote à la lettre : « omne id quod naturaliter sine subjecto esse *potest*, [est] substantia » (AT, VII, 435, 5-6), ἐν ὑποκειμένῳ οὐδενί ἐστιν. La substance n'a aucun substrat, sinon elle-même, substrat d'existence et d'attribution pour tous autres termes; elle peut être sans substrat, donc sans fondement ni condition : *esse potest*. Pouvoir être sans condition définit la substantialité de la substance : « ... haec est ipsa notio *substantiae*, quod per se, hoc est absque ope ullius alterius substantiae possit existere » (AT, VII, 226, 3-5), « ... substantiam, sive (...) rem quae per se apta est existere » (44, 22-23), « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum » (*Principia I*, § 51). Mais sitôt posée, cette définition à la lettre aristotélicienne apparaît inadéquate : hormis Dieu, substance infinie, toute autre substance — parce que finie et créée — relèvera d'une substantialité équivoque, placée sous la double condition de sa création et de sa conservation par Dieu; le pouvoir d'exister s'inverse ausitôt en indigence à exister, sinon par le concours ordinaire de Dieu : la *ratio substantia* (44, 27) devient le *communis conceptus* des « res quae solo Dei concursu egent ad existendum » (*Principia I*, § 52). Dans ce nouveau schéma, la dépendance pour exister se redouble : elle joue d'abord entre l'attribut (ou de l'accident) et la substance, puis surtout entre la substance créée et le Dieu créateur. D'où surgit logiquement une difficulté : pourquoi, au lieu de mettre hors jeu le concours de Dieu (supposé permanent, parce qu'ordinaire), en sorte de maintenir le rapport habituel des attributs à la substance, ne pas faire l'économie d'une substance sous condition et apparentée à l'accident ? La difficulté se renforce singulièrement dans le cas des corps, où, deux fois, vacille la notion même d'une substance étendue créée. Une première fois, lors du débat sur la transsubstantiation eucharistique, où Descartes reconnaît que tout ce qui, par la puissance de Dieu, peut se dispenser d'un *subjectum* (autre que soi-même) devient littéralement une substance, même s'il s'agit en fait d'accidents : « ... quicquid etiam per quantumvis extraordinariam Dei potentiam potest esse sine subjecto, substantia est dicendum »; l'hypothèse des accidents réels peut disparaître, puisque ces accidents sans *subjectum* vaudraient déjà pour des substances — d'où inversement, les substances ne valent que comme des accidents dispensés de *subjectum*[28]. Mais si la substance change, et que demeurent les accidents, si tous dépendent également du concours divin, pourquoi privilégier encore la substance désormais accidentelle ? Un argument bloque en principe l'interrogation : ce qui vaut dans l'explication physique de la transsubstantiation eucharistique ne peut s'étendre à toute la doctrine de la substance. Acceptons-le, malgré sa faiblesse (Descartes ne cessant de souligner que sa théorie fait moins que tout autre appel au miracle, voire qu'elle s'en dispense). Une seconde fois, pourtant, la difficulté concerne bel et bien toute la doctrine de la substance; lorsque la *Meditatio VI* entreprend de démontrer qu'existent des choses corpo-

28. *VI[e] Responsiones*, AT, VII, 435, 6-8, citant *Catégories 2*, 1 *a* 21. De même, en réponse à Arnauld, Descartes souligne que les accidents demeurent quand les substances changent : « Praetera nihil est incomprehensibile aut difficile in eo quod Deus creator omnium possit unam substantiam in aliam mutare, quodque haec posterior substantia sub eadem plane superficie remaneat, sub qua prior continebatur (...) unde sequitur evidenter, eandem superficiem, quantumvis substantia quae sub ea est mutetur, eodem semper modo agere ac pati debere » (AT, VII, 255, 9-20). Soulignons qu'ici la transsubstantiation ne fait pas exception à la théorie commune de la substance, car la *potentia Dei ordinaria* « nullo modo differt ab ejus potentia extraordinaria » (435, 3-4). Sur cette question, voir J.-R. Armogathe, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, 1977.

relles, elle fait appel à la substantialité en général : de même que des facultés cogitantes se trouvent en moi, chose pensante, comme des modes en une substance (AT, VII, 78, 21-28), de même puis-je envisager que les facultés relevant de l'étendue ne sauraient ni se concevoir, ni demeurer « absque aliqua substantia cui insint » (79, 1). Cette hypothèse consacre la possibilité d'une substance corporelle, finie et créée, située entre les accidents de l'étendue et la toute-puissance de Dieu. Descartes lui oppose deux objections concurrentes. Selon la première, les idées concernant l'étendue proviendraient directement d'une *facultas ideas producendi* située en moi : les idées relevant de l'étendue résulteraient, à titre de modes pensés, d'une substance pensante, et non, à titre de modes étendus, d'une substance étendue, désormais inutile. Pourtant, je sens le sensible involontairement, ce qui exclut que j'en produise moi-même les idées : la première hypothèse disparaît donc. Reste la seconde : il se pourrait que Dieu exerçât directement la *facultas ideas producendi*; alors la substance infinie se dispenserait de la substance finie étendue pour m'affecter d'idées du sensible; la contre-objection de ma passivité réceptrice ne vaut plus ici : car Dieu agirait et je resterais passif; le motif qui exclut cette seconde hypothèse (Dieu deviendrait *fallax*, s'il n'agissait pas selon la conviction qu'il a mise en moi), reste d'une grande faiblesse, parce qu'il présuppose ce qu'il fallait démontrer : l'homogénéité (la *similitudo*) de l'effet à la cause, du mode et de l'accident à une substance[29]. Descartes pourtant s'en satisfait. Pourquoi ? Parce que l'existence d'une substance finie étendue ne se démontre pas ici par elle-même, mais en vertu de son parallélisme supposé avec la substance finie pensante : de même que les actes cogitatifs, qui conviennent entre eux *sub ratione communi cogitationis*, impliquent directement une *res cogitans* substantielle, les actes corporels, qui conviennent entre eux *sub una communi ratione*

29. Voir *Sur la théologie blanche...*, § 15, p. 365-370. Non seulement la *similitudo* entre l'effet (sensible) et la cause (substance étendue) n'est pas démontrée, mais la théorie cartésienne de la perception en a établi l'impossibilité : la cause étendue s'exerce selon des modèles mécaniques qui n'ont aucune ressemblance avec leurs effets (sensibles) sur nous. Spinoza et Berkeley ont conclu plus cartésiennement que Descartes sur ce point : ni l'étendu, ni l'étendue ne doivent être tenus pour substance.

extensionis, supposent nécessairement une substance étendue. La *Meditatio VI* ne démontrerait rien sans ce parallélisme : « Postquam vero duos distinctos conceptus istarum duarum substantiarum formavimus, facile est, ex dictis in sexta Meditatione, cognoscere an una et eadem sint, an diversae » (176, 26-29). Le parallélisme reporte sur l'étendue la substantialité finie qui s'avère dans la pensée, et dispense d'établir par elle-même la substantialité de l'étendue. D'où une nouvelle question : comment Descartes établit-il le parallélisme ? Le texte qui énonçait la *ratio substantiae* en la déduisant « ab idea mei ipsius » (44, 19), établissait aussi d'emblée le parallélisme des deux substances : mais, à ce moment même, il le gauchissait; car des deux substances, l'une l'emporte sur l'autre, selon l'ordre des raisons comme aussi en soi : « ... nam cum cogito lapidem esse substantiam sive esse rem quae apta est existere, itemque me esse substantiam, quamvis concipiam me esse rem cogitantem et non extensam, lapidem vero esse rem extensam et non cogitantem, ac proinde valde diversam, in ratione tamen substantiae videntur convenire » (44, 21-28). La substance *ne* se répartit *pas*, mal gré qu'en ait Descartes, également entre la substance cogitante et la substance étendue; le motif en est évident : au duo étendue/substance, ne répond pas un duo *cogitatio*/substance, mais un trio : *cogito (concipio)*/*cogitatio*/substance; en effet l'*ego* cogite bien la substance étendue, mais aussi la substance pensante; au contraire l'étendue ne peut jamais concerner que la substance étendue; bien plus, pour se pouvoir rapporter à une substance, encore faut-il à l'étendue une *cogitatio* qui la pense (comme nature simple), et l'interprète (comme attribut principal); le parallélisme apparent des substances soumet d'emblée le duo de l'une au trio de l'autre. Mais il y a là plus qu'une soumission : seule la *cogitatio* atteint à la substantialité, grâce au privilège de sa double intervention — tandis que l'étendue ne s'assure pas directement de sa propre substance, la *cogitatio* le peut : pour elle seule la substantialité se vérifie, parce que, si je pense l'attribut *(cogitatio)*, je l'accomplis aussitôt absolument, sans reste, sans condition ni concours extérieur. Donc la *cogitatio* devient substance du simple fait que je la pense. *Cogitatio* de la *cogitatio* qui aboutit à la substance — ce schéma ne fait que répéter en termes de substance ce que

l'énoncé protocolaire « cogito, sum » formulait en termes de *res (cogitans)*. Si la substance « ... nulla alia re indige[a]t ad existendum... » (*Principia I*, § 51), alors seul l'*ego*, en tant qu'il cogite sa propre *cogitatio*, en mérite le nom; il n'a besoin de rien d'autre que de sa pensée pensante pour se faire exister en tant que pensée pensée. C'est d'ailleurs pourquoi Husserl, au moment même de séparer la région de la pure conscience du monde, appliquera la définition cartésienne de la substance, en principe neutre, à la seule conscience : « L'être immanent est ainsi indubitable, au sens de l'être absolu, en sorte que, principiellement *nulla "re" indiget ad existendum*. D'autre part, le monde des *"res"* transcendantes est référé de fond en comble à la conscience, et non une conscience logiquement conçue, mais une conscience en acte »[30]. Il renouvelle ainsi explicitement un coup de force déjà implicite chez Descartes. Si la *cogitatio* ne s'assurait pas sans cesse d'elle-même comme pensée pensante réduite à « illud (...) quod certum est et inconcussum » (25, 23-24), le concept en général d'une substance finie, créée et dépendante de Dieu fût resté vide, contradictoire et inutile. Si malgré les apories qui le rendent quasi impensable, Descartes a retenu ce concept, c'est en vertu de l'*ego* qui pense la substantialité en se cogitant lui-même, et malgré l'étendue, qui, par elle seule, n'atteint pas la substantialité. Bref, l'autonomie d'existence, premier caractère de la substance, n'appartient qu'à l'*ego* — parce que, pour Descartes, au contraire d'Aristote, elle en provient.

La substantialité de la substance se définit par un second caractère : *b)* la médiation de l'attribut. En effet la substance, comme telle, ne nous affecte pas, sinon par le biais d'un attribut : « Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo... » (*Principia I*, § 52). Par conséquent elle ne se manifeste pas non plus immédiatement : « ... nihil nunquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam, praeter varia ejus attributa » (AT, VII, 360, 3-4). D'où il suit que nous ne connaissons

30. Husserl, *Ideen*, I, § 49, Hua. I, 115. On sait le parti critique que Heidegger tirera de ce rapprochement, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, § 11, G. A., 20, p. 140-148.

une substance que par la médiation de l'attribut : « ... ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quod sit subjectum quorumdam actuum... » (176, 1-3), « Neque enim substantias immediate cognoscimus, ut alibi notarum est, sed tantum ex eo quod percipiamus quasdam formas sive attributa... » (222, 5-7). La substance s'interdit à l'immédiateté. Ce point de doctrine cartésienne se formule aussi constamment et clairement que possible[31]. Pourtant il faut qu'une autre thèse cartésienne l'invalide, au moins partiellement. En effet, dans l'appendice *more geometrico* aux *Secundae Responsonsiones*, Descartes définit ainsi la substance : « Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur *Substantia* » (161, 14-17). Pareille définition étonne : si l'attribut est immédiatement dans la substance, il ne peut donc la faire connaître qu'immédiatement; une alternative s'impose : ou bien il nous la fait connaître médiatement parce qu'il n'est immédiatement ni en elle, ni elle; ou bien il est immédiatement en elle, et, même s'il n'est pas immédiatement elle (174, 14-15), il peut encore la faire immédiatement connaître; car dans ce cas la médiation s'inscrit immédiatement dans la substance, et s'abolit en médiation immédiate. A cet étonnement, Descartes ne fait pourtant pas écho; au contraire il répète l'inhérence immédiate des attributs, selon le parallèle habituel entre les substances : « Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens* (...). Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis et accidentium quae extensionem praesupponunt (...) vocatur *Corpus* » (161, 24-162, 1). Comment ne remarque-t-il pas la difficulté ici patente ? Si la *cogitatio* se trouve immédiatement dans la substance, comment ne la manifesterait-elle pas aussi immédiatement comme telle ? Mais d'ailleurs l'immédiateté, qui autoriserait une manifestation, se retrouve-t-elle dans le second cas de substance — l'étendue ? Nous pressentons qu'il n'en va pas ainsi, malgré le parallèle obvie des définitions, plus rhétorique que conceptuel. Entre l'étendue

31. D'où le commentaire de Heidegger qui y voit une anticipation de la thèse kantienne, « Sein ist kein reales Prädikat », *Sein und Zeit*, § 20, p. 94, 1-20.

et la substance nommée corps, la relation, bien que qualifiée d'immédiate, se concrétise en un nouveau terme, *subjectum immediatum* (161, 28); si la définition générale le mentionnait (161, 14), il est remarquable que la définition de la substance pensante l'ignorait[32]. Donc ici l'immédiateté de la substance à ses attributs implique l'immédiateté d'un substrat, *subjectum*, ὑποκείμενον; l'étendue est dans la chose (dite étendue) comme un accident dans un ὑποκείμενον, c'est-à-dire comme *in alio* : l'étendue demeure immédiatement dans la substance comme en son autre; la substance aliène l'étendue en l'accueillant immédiatement; l'immédiateté de la substance ne contredit pas l'aliénation de l'attribut, mais l'accomplit. Bref, immédiateté revient à médiation — du moins ici, dans le cas de l'étendue, où se confirme, malgré ces occurrences exceptionnelles de l'immédiateté, la doctrine habituelle de la connaissance médiate de la substance. Mais qu'en est-il de la *cogitatio* ? L'immédiateté y reconduit-elle aussi à une médiation ? Dans la définition de la *mens*, nous l'avons remarqué, le *subjectum* n'intervient pas, qui grève de médiation l'immédiateté; s'agit-il d'un simple oubli ou, au contraire, d'une compréhension plus originaire de l'immédiateté qui dispense de recourir, comme pour l'étendue, à un *subjectum*, ὑποκείμενον ? La réponse tient au sens de l'adverbe *immediate*. Or *immediate* (161, 24), concernant le *mens*, doit s'entendre à partir des deux occurrences d'*immediate* qui, dans les définitions I et II, introduisent la *cogitatio* et l'*idea*. Soit d'abord : « *Cogitationis* nomine complector illud omne quod sic in nobis est ut ejus immediate conscii simus » (160, 7-8); entre l'*ego* et la *cogitatio* intervient un rapport d'immédiateté radicale — j'ai conscience d'elle, elle se trouve sans médiation *in nobis*; les *cogitationes* sont en l'*ego*, comme en leur sujet; mais pareil sujet (et c'est pourquoi le mot de *subjectum* n'apparaît pas) ne se fige point ici en un substrat autre, puisqu'il est l'*ego*, et que l'*ego* s'exerce

32. Même disparition de *subjectum* dans les *IIIe Responsiones*. La définition générale de toute substance et celle de la substance étendue mentionnent respectivement « subjectum (...) actuum » (176, 3) et « subjectum figurae » (176, 13) ou « subjectum motus localis » (176, 14); mais la substance pensante l'élide : « ... substantiam cui insunt, dicimus esse rem cogitantem... » (176, 19-20).

comme la prise de conscience en lui de pensées autres que lui qui, pourtant, ne peuvent que rester en lui, n'étant elles-mêmes que par lui. L'immédiateté ne se dévalue point en ὑποκείμενον celé et receleur; elle s'accomplit en conscience déjà intentionnelle. Ce qui vaut des pensées *(cogitationes)* vaut aussi des idées. D'où la seconde définition : « *Ideae* nomine intelligo cujuslibet formam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum » (160, 14-16); l'idée n'affaiblit pas l'immédiateté cogitative, mais la redouble : si l'*ego* est conscient de n'importe quelle *cogitatio*, et si la *cogitatio* se caractérise déjà par l'immédiateté, alors l'idée élève l'immédiateté à la puissance, *forma* de chaque chose qui la rend immédiatement disponible à la consciente comme pure immédiateté. Mais, objectera-t-on à juste titre, peut-on appliquer cette immédiateté cogitative et idéelle au rapport entre la substance et l'attribut en général ? La réponse passe par plusieurs remarques. α) Il ne s'agit plus, ici, d'expliquer la relation en général entre substance et attribut, mais uniquement la relation d'immédiateté propre à la *mens*, qui ne mobilise, à l'inverse de la relation propre à la substance corporelle, aucun *subiectum immediatum*. β) La définition générale de la substance, tout en mentionnant l'usage possible d'un *subjectum* (161, 14), recourt aussi à une détermination qui en fait l'économie, et comprend la substance à partir de la perception, de l'*idea* et donc de la *cogitatio* : « Neque enim ipsius substantiae praecise sumptam aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus » (161, 17-20). De la substance nous avons donc une *idea*, liée directement à ce que nous percevons : elle est ce en quoi existe ce que nous percevons. S'il ne faut pas en conclure que nous la percevons immédiatement, il faut admettre au moins qu'elle est ce en quoi existe ce que nous percevons immédiatement. Mais, alors, ne constitue-t-elle pas toujours, sans utiliser le mot, un *subjectum* ? γ) Tel n'est point le cas pour une raison fondamentale : si, pour la substance corporelle, la *cogitatio* connaît immédiatement l'étendue, mais médiatement le *subjectum immediatum*, c'est qu'au duo de la connaissance claire et distincte (pensée-objet) s'ajoute un troisième terme, désigné comme *subjectum*, résidu opaque et distant. Dans le cas de la substance pen-

sante, interviennent au contraire non pas trois, mais en tout et pour tout deux termes : l'*ego* entre d'abord en rapport immédiat avec ses *cogitationes* et ses *ideae* (pensée-objet), puis celles-ci se rapportent à la chose dans laquelle elles sont (substance); mais, comme elles n'y sont jamais qu'en tant qu'*ideae* et *cogitationes*, cette chose restera encore l'*ego*; l'*ego*, à titre de *cogitans*, se rapporte une première fois immédiatement à ses *cogitationes* (*cogitata*, objets); mais celles-ci, lorsqu'elles doivent, comme attributs, se rapporter à une chose en laquelle elles subsistent, n'ont nul besoin d'un troisième terme : il leur suffit de se rapporter une deuxième fois, aussi immédiatement que la première, à l'*ego*, interprété alors comme une substance — mais une substance immédiate, au contraire du *subjectum* de l'étendue. Bref, si deux relations se retrouvent bien ici, comme pour la substance étendue, elles ne mobilisent que deux termes : de l'*ego* aux *cogitationes* se déploie la relation épistémique immédiate, des *cogitationes* (attributs) à l'*ego* (substance : *res cogitans*) se déploie en retour la relation substantielle — toujours immédiate. Ainsi dans le seul cas de la substance pensante, le renversement de la relation épistémique en relation substantielle assure à celle-ci l'immédiateté que toute autre substance interdit. Seul l'*ego* constitue une substance immédiatement connaissable. La contradiction que nous remarquions plus haut entre l'immédiateté de la subtance proclamée dans l'appendice aux *II*e *Responsiones* et la médiation de l'attribut partout ailleurs affirmée, n'est donc ni illusoire, ni insoluble. Dans la plupart des textes, Descartes tente de définir la substance à partir de l'exemple le plus répandu : la substance corporelle; dans ce cas, il doit la penser comme un dernier ὑποκείμενον, *subjectum* éventuellement *immediatum*, mais en fait inaccessible à la *cogitatio*, sinon par la médiation du seul véritable objet immédiat de celle-ci, l'étendue (et les autres natures simples matérielles). Dans d'autres cas, moins nombreux, Descartes pense son propre concept de substance, en le reformulant à partir de la relation seule immédiate de l'*ego* à ses *cogitationes* : au lieu que cette relation conduise épistémiquement l'*ego* à ses objets, les *cogitationes* se retournent vers l'*ego* comme des attributs se réfèrent à leur substance. L'immédiateté de la première relation (160, 8, 10-11, 15) joue alors au détriment de la seconde (161, 14, 24). Il faut donc

conclure, une seconde fois, que la substantialité de la substance se définit, dans son fond, à partir de l'*ego*.

La déduction égologique de la substance peut enfin se confirmer par considération de : *c)* La réalité de la distinction entre les substances. Distinguer réellement les substances entre elles importe à leur définition essentielle, puisque toute substance doit pouvoir exister par elle-même, donc à part des autres substances. Comment Descartes en assure-t-il la distinction ? Sa doctrine ordinaire s'énonce à propos du cas le plus exemplaire de rapport entre substances, l'union de l'âme et du corps. D'une part, j'ai « ... ideam meî ipsius, quatenus sum tantum res cogitans et non extensa », d'autre part j'ai « ... ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans » (78, 16-19); cette distinction intelligible vaut comme réelle, parce que « ... scio omnia quae clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo » (78, 2-3); à partir de l'intelligibilité séparée de ces deux idées, je puis conclure à la distinction réelle entre deux *res*. A trois reprises au moins, des commentaires par Descartes de ce texte l'appliquent à la distinction de toutes les substances. Les *III*e *Responsiones* concluent : « Postquam vero duos distinctos conceptus istarum duarum substantiarum formavimus, facile est, ex dictis in sexta Meditatione, cognoscere an una et eadem sint, an diversae » (176, 26-28) — *dis*tinction réelle à partir de concepts *dis*tincts des substances. Les *IV*e *Responsiones* résument : « ... nec ullus unquam qui duas substantias per duos diversos conceptus percipit, non judicavit illas esse realiter distinctas » (226, 5-7), non sans renvoyer « ad conclusionem de reali *mentis* a *corpore* distinctione, quam demum in sexta Meditatione perfeci » (226, 25-26). L'*Entretien avec Burman*, citant le même texte (78, 2 sqq.), souligne : « ... ageres certe contra tuam intellectionem et perquam absurde, si illa duo diceres esse eandem substantiam quae tanquam duas substantias, quarum una non solum non involvit alteram, sed etiam negat, clare concipis »[33]. Le raisonnement se déploie avec une ferme clarté : les substances se distinguent réellement si, et seulement si, leurs concepts s'excluent

33. *Entretien avec Burman*, AT, v, 163, 16-19 = éd. J.-M. Beyssade, § 32, p. 87 (et références en notes).

rationnellement; le rôle disjudicatoire des substances accordé aux concepts ne peut surprendre : les concepts reprennent les attributs principaux, dont le premier caractère tient à l'intelligibilité claire et distincte. Les attributs reproduisent le strict parallèle des substances pour en assurer la distinction réelle. Aussitôt une question surgit : nous venions de souligner, en *a)* et *b)*, non un parallèle, mais une hiérarchie des deux substances; ne devons-nous donc pas remettre en cause, ici, le primat de la *res cogitans* dans la substantialité en général ? Non, puisqu'à l'évidence il se confirme ici encore : en effet, si la distinction des substances se détermine par celle de leurs concepts, la distinction des concepts se détermine à son tour par recours à l'*ego cogito*; donc l'une des deux substances ne se distingue fondamentalement de l'autre qu'en la définissant, la déterminant et la régissant. L'*ego cogito* ne s'atteste pas d'abord ni seulement comme l'une des deux substances distinguées (comme substance pensante *pensée*), mais comme la substance pensante *pensant* la distinction réelle des substances par la différence des attributs. Que la substance pensante pense la distinction des substances avant même toute subtance (étendue ou *cogitans*) pensée, des occurrences l'attestent où l'*ego* pense le premier : il entend la distinction (*intelligere*, 78, 5), car « ... has [*sc.* substantias] percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare et distincte intelligimus »[34]; il a l'idée de chacune des substances (*habeo ideam*, 78, 16, « ... l'idée que j'ai d'une substance qui pense »)[35]; il les appréhende (*deprehendere*, 227, 19; 355, 1) et en

34. *Principia Philosophiae, I,* § 60. Voir *IV*e *Responsiones*, AT, VII, 226, 10, 12 et 21. Voir *A Regius*, juin 1642 : « Et sane potest Deus efficere quidquid possumus clare intelligere; nec alia sunt quae a Deo fieri non posse, quam quod repugnantiam involvunt in conceptu, hoc est quae non sunt intelligibilia; possumus autem clare intelligere substantiam cogitantem non extensam, et extensam non cogitantem, ut fateris » (AT, III, 567, 17-23). La distinction des substances se décide d'emblée et essentiellement *in (meo) conceptu*, tout comme la contradiction logique (voir *Sur la théologie blanche...*, § 13, 299-301).

35. *A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, 475, 23 — admirable formulation, qui dégage sans ambiguïté la pensée pensante, ouvrière de la distinction *(l'idée que j'ai)*, de la pensée pensée, objet de la distinction au même rang que l'étendue pensée *(d'une substance qui pense)*; ce qui éclaire comme duelle et composée la formule en apparence d'un seul tenant, « ... l'idée d'une substance étendue... » (*ibid.*, 475, 19). Même remarque à propos de *V*e *Responsiones*, 355, 1-4.

forme le concept, « ... formoque clarum et distinctum istius substantiae cogitantis conceptum » (355, 1-3). Le primat de l'*ego* se confirme, non point parce que la substance cogitante bénéficierait de quelque privilège sur la substance étendue, mais parce que l'une et l'autre se découvrent pensées par l'*ego* pensant antérieur. Une telle antériorité de la pensée pensante même sur la substantialité de la substance en général pouvait surprendre. Il lui arrive de se dissimuler dans la banalité d'une opinion commune : « ... vulgo res omnes eodem modo se habere judicamus in ordine ad ipsam veritatem, quo se habent ad nostram perceptionem » (*IV*e *Responsiones*, 226, 15-18). Mais cette opinion supposée banale contredit une thèse fondamentale de la méthode et de l'ontologie grise « ... aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si se iisdem loquamur prout revera existunt » (*Regula XII*, AT, X, 418, 1-3). La distinction des substances s'ordonne, en fait, à notre connaissance; leur complétude se comprend à partir de leur simplicité; et cette simplicité se délimite en tant qu'elle se comprend. Bref, l'*ego* à l'œuvre dans la *cogitatio* pensante déduit de lui-même la distinction réelle des substances. Ainsi avons-nous, en examinant : *a)* l'autonomie de son existence, *b)* la médiation de son attribut principal et *c)* la réalité de sa distinction, établi que la substance se déduit, pour Descartes, de l'*ego*.

Déduire la substance de l'*ego* signifie, à s'en tenir à la signification kantienne de la déduction, justifier en droit l'application de l'*ego* à la substance. Il nous reste donc une dernière tâche : produire le modèle égologique de la substance, qui justifie en droit que l'on puisse passer de l'*ego* à la substance. Ce passage a été repéré et dénoncé par Nietzsche : « Le concept de substance est une conséquence du concept de sujet : non pas l'inverse ! » Il a été aussi confirmé et approuvé par Leibniz : « Substantiam ipsam potentia activa et passiva praeditam, veluto τὸ Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta

monade habeo »; ou mieux : « C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leur abstraction, que nous sommes élevés aux actes réflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moi, et à considérer que ceci ou cela est en Nous : et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance... »[36]. Sous ces deux autorités, qui ne s'accordent à reconnaître une même déduction que pour s'opposer dans son interprétation, il devient possible d'esquisser un modèle égologique de la substance, qui comprend les moments suivants : *ego*/réflexion de la pensée pensante sur la pensée pensée *(cogito me cogitare)*/unité/équivalence de l'un et de l'être/substance. Il s'explicite par les transitions suivantes. *a)* L'*ego* ne pense pas tant le pensable que la pensée pensée : *videre* équivaut à *videre videor* (29, 14-15) parce que « ... fieri plane non potest, cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim » (33, 11-14). Bref, l'*ego* n'accède pas à l'existence en pensant, mais en pensant qu'il pense, c'est-à-dire par réflexion de la pensée comme pensante sur la pensée comme pensée. *b)* De la réflexion, il y a passage à la seule unité authentique, qui manque à tout étant ne « pouvant dire ce Moi qui dit beaucoup »; en effet « la véritable unité [a] de l'analogie avec l'âme », et « il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle moi en nous »[37]; l'*animae analogon* assure seul l'unité réelle, parce qu'elle culmine dans l'identité à soi, qui s'accomplit parfaitement que dans la pensée (pensante) de la pensée. Nietzsche confirme ce second passage, en le dénonçant : « Nous avons emprunté le concept d'unité notre concept du "Je" — à notre plus ancien article de foi »[38]. *c)* De l'unité à l'être, la transition remonte au moins jusqu'à Aristote : τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν ταὐτὸν καὶ μία φύσις (...) ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὤν ἄνθρωπος καὶ

36. Respectivement Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 485 (cité *supra*, n. 27) et Leibniz, *A de Volder*, 20 juin 1703, *Ph. S.*, II, p. 251, puis *Monadologie*, § 30, *Ph. S.*, VI, p. 612.

37. Leibniz, respectivement *Discours de Métaphysique*, § 34, *Ph. S.*, IV, 459, *Système nouveau...*, *op. cit.*, 473 puis 482 (ce dernier texte est commenté par Heidegger, « Aus der letzten Marburger Vorlesung », *Wegmarken*, G. A., 9, 85).

38. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 635. Nous avons essayé de montrer que le *Je* n'est justement pas notre plus ancien article de foi, mais un événement d'avènement récent et difficile.

ἄνθρωπος[39]. Leibniz citera à la lettre la thèse aristotélicienne : « ... je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, à savoir que *ce qui n'est pas véritablement* un *être, n'est pas non plus véritablement un* être. On a toujours cru que l'un et l'être sont des choses réciproques »[40]. L'unité ne s'attribue pas tant à l'être qu'elle n'équivaut à *ce* qui est; pour que soit quelque chose, il faut qu'elle soit elle-même, donc une. *d)* Quant au passage d'être à substance, il ne fait pas difficulté, d'abord parce que Descartes les met souvent en synonymie (« ... l'âme est un être ou une substance... »)[41], ensuite parce qu'Aristote le premier a reconduit la question τί τὸ ὄν; à la question τις ἡ οὐσία;. Ainsi se dessine un modèle égologique de la substance, qui en achève la déduction à partir de l'*ego*. Il faut dire l'essence de la substance à partir de l'*ego*, qui loin de subir l'indétermination de la substance, lui impose ses propres déterminations. Non seulement je suis une substance, mais la substance a d'abord l'essence d'un *je*, parce qu'elle se déduit d'un *ego*.

Il faut donc récuser la thèse soutenue par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Il paraît d'abord inexact que demeure indéterminé *(unbestimmt)* « le mode d'être de la *res cogitans*, plus précisément du sens d'être du *sum* », ou que « les *cogitationes* restent ontologiquement indéterminées ». Il semble ensuite très douteux que « le *sum* se découvre totalement inexposé *(unerörtet)* », simplement parce qu'il apparaît difficile de soutenir que « Descartes laisse inexposé *(unerörtet)* le sens d'être renfermé dans l'idée de substantialité et le caractère d' "universalité" de cette signification »[42]. Ou plus exactement, si l'universalité de la substantialité ne cesse de susciter de graves diffi-

39. *Métaphysique* Γ 2, 1003 *b* 22-23 (...) 26-27. De même : τὸ δ' ἕν λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν *Z*, 4, 1030 *b* 10 (ou *I*, 2, 1053 *b* 25).

40. Leibniz, *A Arnauld*, 30 avril 1687, *Ph. S.*, II, p. 97. Voir *Discours de Métaphysique*, § 8, *Ph. S.*, IV, p. 433 et *Théodicée*, § 400, *Ph. S.*, VI, p. 354.

41. *A X*, mars 1637, AT, I, 353, 17.

42. Heidegger, *Sein und Zeit*, respectivement, § 6, p. 24, 21-22 et § 10, p. 49, 28 *(unbestimmt)*; puis § 10, p. 46, 3 et § 20, p. 93, 27-29. Cette interprétation remonte en fait jusqu'à 1921-1922, comme vient de l'établir la récente publication des *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, *in* G. A., 61, Frankfurt am/Main, 1985, p. 175 sq.

cultés dans l'entreprise cartésienne, elles ne résultent ni d'une indétermination, ni d'une inexposition de la substantialité, mais, au contraire, de sa détermination et de son exposition trop précisément déduites du seul *ego*. Car à proprement penser, les caractères de la substance ne se vérifient que pour et par l'*ego*, et suscitent des apories dès que Descartes tente de les appliquer soit à l'étendue, soit à Dieu. Concernant l'étendue, les apories naissent dès qu'avec la substantialité l'on prétend lui imposer l'autonomie d'existence, la médiation d'un attribut principal différent d'elle et enfin sa distinction d'avec d'autres substances. Concernant Dieu, si l'autonomie ne fait pas difficulté, c'est parce que sa substantialité éminente met en cause l'autosuffisance de toutes autres créatures; si sa distinction réelle d'avec d'autres substances ne suscite pas d'obstacle (elle équivaut à l'écart de la création), c'est qu'elle pourrait tout aussi bien interdire la possibilité d'autres substances que Dieu. Quant à la médiation d'un attribut principal, elle reste indécidée : ni l'étendue, ni la *cogitatio* ne sont invoquées, pas plus qu'aucune autre détermination, sauf à tenir l'infini, la perfection et la puissance pour un ou plusieurs attributs principaux d'une unique substance[43]. Toutes ces apories n'apparaîtraient pas, si l'*ego* ne déterminait la substantialité de la substance. Ne faut-il donc pas franchir un pas de plus dans la critique de l'interprétation heideggerienne ? Non seulement la substance détermine bien l'être de l'*ego sum* et celui de ses *cogitationes*, mais surtout la substance s'étend, ensuite seulement et illégitimement peut-être, à d'autres étants. Or Heidegger souligne fermement un mouvement inverse : Descartes aurait d'abord pensé la substance à partir de l'étendue, elle-même interprétée comme l'objet certain et permanent de la connaissance objectivante; il aurait ensuite tenté de rabattre la connaissance certaine de l'étant permanent et subsistant sur le *sum* de l'*ego*, lui imposant la manière d'être de la subsistance *(Vorhandenheit)* — bref engendrant ce que la métaphysique nomma, dès lors, la conscience. « L'être du "*Dasein*" à la constitution fondamentale duquel appartient l'être-dans-le-monde, Descartes le saisit de la même manière qu'il saisit l'être de la *res extensa.* » Ainsi, l'attribution à l'*ego* d'une substantialité résulterait d'abord d'une indétermination de l'être de cet *ego*, impensé ontologiquement parce que ontiquement trop connu; ensuite d'un « éclairage en retour » ou d'une « interprétation en retour »[44] de la *cogitatio* à partir de l'*extensio*, plus exactement, de la manière d'être du *Dasein* consigné comme *ego* à partir de la manière d'être de l'étant intra-mondain, lui-même réduit à la pure et simple subsistance — ces deux mécompréhensions s'accomplissant dans l'horizon d'une commune et complète méconnaissance de ce que « monde » pourrait signifier. Sans mettre, ici déjà, en question le privilègeininterrogé que Descartes accorde à la présence subsistante *(Vorhandenheit)*, il faut au moins récuser qu'il pense d'abord la substance à partir de la *res extensa*, pour ensuite l'étendre à la *res cogitans*, restée auparavant inexposée comme telle. Non seulement le sens d'être de l'*ego* se trouve bien pensé, puisqu'il est pensé comme substance, mais la substance se trouve bien située dans et déterminée par l'*ego*; l' « interprétation en retour », quant à elle, ne concerne que l'étendue et Dieu. Car lorsque l'existence simple de l'*ego* se trouve acquise, et que son essence se trouve interrogée — « ... examinant avec attention ce que j'étais » (*DM*, 32, 24) —, la réponse s'énonce sans la moindre ambiguïté « : ... je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (*DM*, 33, 3-5). Cette formulation mérite d'autant plus d'attention, qu'ici, au contraire des *Meditationes*, le terme de *substance* intervient dès la démonstration de l'*ego*, avant toute mention de Dieu; mieux, il ne réapparaîtra plus pour qualifier ni Dieu, ni l'étendue en tant que telle[45]. Je suis une substance — donc « ... mentem vero

43. Sur la difficulté à traiter de Dieu comme d'une substance, et, *a fortiori*, de lui assigner un attribut principal, voir *infra*, chap. IV, § 17, p. 230 sq. La déduction égologique de la substance constitue à ce point une difficulté de la pensée de Descartes que ses successeurs ne manqueront pas de tenter de définir la substance sans référence privilégiée à l'*ego*, mais au contraire à Dieu (Spinoza), à l'étendue (Malebranche), voire à tout étant (Leibniz).

44. *Sein und Zeit*, § 21, p. 98, 8-10. *Rückstrahlung*, § 2, p. 16, 1 et *Rückdeutung*, note manuscrite à § 12, p. 58, 38.

45. Une occurrence, il est vrai, concerne indirectement l'étendue, quoique en un usage très vague : « J'y ajoutai aussi plusieurs choses, touchant la substance, la situation, les mouvements et toutes les diverses qualités de ces Cieux et de ces Astres » (*DM*, 43, 25-28).

humanam (...) puram esse substantiam » (AT, VII, 14, 9-11) — « ... me esse substantiam... » (44, 23), « ... ego autem substantia... » (45, 7). Non seulement la substantialité détermine l'être de l'*ego*, mais plus radicalement l'*ego* fixe le lieu de la substantialité en la rendant pensable à partir de sa propre pensée. L'*ego* donne lieu et donc donne son lieu *(erörtet)* à la substance. Celle-ci détermine sa propre essence, en ce que désormais les caractères de l'οὐσία, subsister en soi et se dire par soi, doivent se comprendre de la *cogitatio*. La *cogitatio* subsiste à chaque instant sans autre condition ni substrat qu'elle-même; elle peut se dire d'elle-même, puisque, à titre de pensée pensante, elle dit tout autre étant qu'elle réduit à la pensée pensée. L'*ego*, déterminé par la *cogitatio* en œuvre, donne son lieu à toute substance. Ainsi que l'entendaient les métaphysiciens qu'il avait rendus possibles, Descartes établit bien l'équivalence entre être et pensée, en construisant une substantialité qui doit tout à l'*ego*, puisqu'elle s'en déduit : *ego autem substantia*. Ce que l'on pourra entendre au sens de « la substance, c'est moi », à condition du moins de retourner l'équivalence en cette autre : « L'*ego* seul, parce qu'il détermine sa manière d'être selon la substance, donne lieu à la substance — bref, la substance est *ego*, ou n'est pas. » Si la substance est *ego* ou n'est pas, il faudra récuser radicalement l'interprétation heideggérienne : la difficulté de la doctrine cartésienne de la substance ne découle pas de son insuffisante considération de la spécificité de l'*ego*, mais, inversement, de son exclusive détermination à partir de lui, au risque de ne convenir à aucun des étants irréductibles à l'*ego*.

§ 14. *La temporalité subsistante de l'*ego

Nous devons donc contester l'une des conclusions majeures de l'interprétation heideggérienne : il ne paraît pas tenable de maintenir la primauté de l'étant intramondain, compris comme *res extensa*, dans l'élaboration cartésienne de la substance. Tout au contraire, sa substantialité advient à la *res extensa* à partir de l'*ego*, première substance. Les difficultés que rencontre la doctrine de la substance

matérielle résultent d'ailleurs directement de la difficulté plus originelle de l'extension d'un concept à l'origine élaboré pour et par l'*ego*. Pourtant, il ne suffit pas de pointer une faiblesse de l'interprétation proposée par Heidegger, pour en disqualifier l'entière pertinence. Car son enjeu essentiel ne tient pas à la thèse (erronée) de l'origine intramondaine de la substance, puisque cette thèse même à la fin désigne phénoménologiquement toute substantialité, chez Descartes, comme subsistance et permanence. Quelle qu'en soit l'origine, la substance cartésienne manifeste sa substantialité comme la permanence d'un étant subsistant — point seul décisif selon la démarche de Heidegger dans *Sein und Zeit*. Que la subsistance concerne finalement *toute* substance, que Descartes vérifie bien, en *ce* sens, la thèse ontologique que Hegel (et d'autres) lui attribuèrent, qu'enfin la substance cartésienne pose bien la question de l'*ego*, il arrive parfois que Heidegger le reconnaisse lui-même explicitement — ainsi lorsqu'il stigmatise « un manque ontologique de sol *(Bodenlosigkeit)* dans la problématique du soi *(Selbst)* depuis la *res cogitans* de Descartes jusqu'au concept hégélien d'esprit »[46]. Que l'on parvienne à cette interrogation indirectement à partir de la substantialité de la *res extensa* comme le plus souvent dans *Sein und Zeit* (et d'abord aux §§ 19-21), ou que l'on y parvienne directement comme ici, il paraît clair que la force de l'interprétation heideggérienne, par quoi elle ne se borne pas à proposer une interprétation de plus parmi d'autres, mais impose une question incontournable dans toute lecture de Descartes, concerne le mode d'être de l'*ego* qui cogite. Plus précisément Heidegger demande si l'*ego*, pour autant qu'il accomplit bien l'équation d'être et de pensée *(Sein = Denken)*, ne mène pas à son achèvement le plus parfait l'interprétation de l'être de l'étant comme pure et simple persistance dans la subsistance — et n'inaugure pas ainsi l'errance impériale qui, par Kant, aboutit à Husserl. L'indistinction husserlienne entre les manières d'être de deux régions pourtant ontiquement distinguées, le monde et la consceince, remonte, en fait, à un impensé antérieur et, par Kant, à Descartes : « "Conscience

46. *Sein und Zeit*, § 64, n. 1, p. 320. Voir *supra*, II, § 1, p. 79 sq.

de mon *Dasein*" veut dire pour Kant : conscience de mon être-subsistant dans le sens de Descartes. Le terme de "Dasein" veut aussi bien indiquer l'être-subsistant de la conscience que l'être-subsistant de la chose »[47]. Avec Descartes, et à partir de l'*ego* interrogé dans sa manière d'être, il s'agit de la subversion de l'être de l'étant, comme tel et universellement, par la subsistance permanente *(Vorhandenheit)*. Par conséquent, prendre au sérieux Heidegger, lorsque lui-même entreprend de penser à fond l'événement cartésien dans l'histoire de l'être, revient à tenter de répondre à cette seule question : Descartes élabore-t-il bien une pensée de « l'être comme *Vorhandenheit*, comme subsistance », obéit-il bien à l'idée de « l'être comme subsistance permanente, *ständiger Vorhandenheit* », au point que l'équation explicitement reconnue par sa postérité métaphysique *(Sein = Denken)* s'appuie, plus fondamentalement, sur une autre équation, implicite et visible seulement par « destruction de l'histoire de l'ontologie », à savoir : « Etre = subsistance permanente, *Sein = ständige Vorhandenheit* »[48] ? Ou encore, l'indétermination initialement reprochée à la manière d'être du *sum* ne recouvre-t-elle pas, en fait, sa détermination, d'autant plus radicale que dissimulée (aux yeux de Descartes même), comme pure et simple subsistance ? La formule *ego autem substantia* ne signifierait plus seulement : « Je suis substance, parce que la substance est *ego* ou n'est pas » (§ 3); elle signifierait aussi : « Toute substance retient de son origine dans l'*ego* de subsister elle aussi sur le mode de la subsistance de l'*ego*. » Ainsi l'*ego* déterminerait rien de moins que la manière d'être de l'étant en général. Par un paradoxe significatif, Heidegger lui-même nous met d'ailleurs sur le chemin de réfuter sa thèse secondaire en énonçant sa thèse principale.

47. *Sein und Zeit*, § 43, p. 203, 25-28. Voir *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, § 22, G. A., 20, p. 239 (tout le § 22 est ici à consulter).

48. Respectivement *Prolegomena...*, § 22, *loc. cit.*, p. 233; puis *Sein und Zeit*, § 21, p. 96, 13-14 et 11. Les *Prolegomena...* précisaient, en commentant la définition de la *substantia* en *Principia Philosophiae I*, § 51, que « Substantialität meint *Vorhandenheit*, die als solche eines anderen Seienden unbedürftig ist. Die Realität einer *res*, die Substanzialität einer Substanz, das Sein eines Seienden, in strengen Sinn genommen, besagt : Vorhandenheit im Sinne der Unbedürftigkeit » (*loc. cit.*, p. 232-233). *Sein und Zeit*, § 20, p. 92, 9-37 se borne à résumer l'analyse.

La thèse principale aboutit à dégager le « maintien en permanence *(ständiger Verbleib)* » comme le trait caractéristique de l'étant[49]. Mais — et nous y voyons l'indice d'une thèse secondaire — Heidegger ne reconnaît ici qu'un caractère de l'étant intramondain, dont il sera donc amené, à tort, à faire le premier dépositaire de la subsistance permanente; en effet, il parvient à la dégager en reprenant la célèbre analyse de l'étant intramondain que Descartes, dans les *Principia Philosophiae II*, § 4, abstrait de toutes qualités sensibles pour le réduire à la seule étendue — car elle seule reste, persiste, demeure, « ... omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente ». *Remanere* admet parfaitement l'équivalence du « maintien en permanence *(ständiger Verbleib)* » par quoi le traduit Heidegger. Il eût même été plus expédient de conduire la même démonstration à partir de l'analyse du morceau de cire de la *Meditatio II*; ici, pour la première fois, la disparition de toutes les qualités sensibles de l'étant nommé « cire » laisse subsister un résidu abstrait, qui ne porte ce même nom de « cire », qu'en ce qu'il subsiste encore, bien que défait de ses espèces antérieures : « Remanetne adhuc eadem cera ? Remanere fatendum est; nemo negat, nemo aliter putat (...) remanet cera » (AT, VII, 30, 19-20, 25). La « cire » ne demeure telle, malgré sa totale disparition sensible,

49. La formule *ständiger Verbleib* traduit les occurrences de *remanere* chez Descartes; ainsi en *Sein und Zeit*, § 22, p. 96, 2 et § 19, p. 92, 2. Elle les traduit d'autant plus heureusement que l'allemand *verbleiben* peut correspondre à *persévérer*; sous cet éclairage, le *remanere* prend toute sa signification : la cire, malgré l'abstraction totale de ses qualités sensibles, persévère dans son existence : elle ne se borne pas à rester encore là, mais elle s'obstine à demeurer, manifestant ainsi que être revient précisément à persister dans la subsistance au présent. — On relèvera que le *Discours de la Méthode* n'hésite pas à appliquer la réduction à la persistance dès la mise en œuvre du doute (sans attendre la certitude de l'*ego*, comme les *Meditationes*, ou la certitude de la *res extensa*, comme les *Principia*) : « ... je pensais qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable » (*DM*, 31, 25-30). Le parallèle avec AT, VII, 25, 19-24 est d'autant plus frappant qu'on reconnaît dans « entièrement indubitable » « ... illud tantum quod certum est et inconcussum ». — L'analyse du morceau de cire, étrangement omise dans *Sein und Zeit*, avait été étudiée dans les *Prolegomena...*, § 22, *op. cit.*, p. 246-247.

qu'en tant que — pour la *cogitatio* du moins — elle demeure; demeurer, *remanere* selon une permanence maintenue *(ständiger Verbleib)*, constitue sa seule définition. Or ce texte confirme encore mieux la thèse principale de Heidegger que celui même qu'il invoque, parce que la persistance subsistante apparaît, dans les *Meditationes*, avant toute élaboration de la substance (qui n'intervient qu'en AT, VII, 40, 12, redisons-le), en sorte que, loin de résulter de la substance, la persistance pourrait, au contraire, la rendre possible; ainsi la décision en faveur de l'être de l'étant comme subsistance permanente préparait et décidait du sens ultérieur de la substantialité. Mais cette confirmation de la thèse principale de Heidegger fait déjà naître un soupçon sur sa thèse secondaire : ici la persistance d'un maintien en permanence résulte moins de l'étant intra-mondain comme tel — il ne peut en effet pas encore se définir comme *res extensa* fondée en certitude, encore moins comme substance — que de l'*ego cogito* qui l'analyse et le réduit, « solius mentis inspectio » (31, 25). Comment, dans ce cas, ne pas poser une question : l'*ego cogito* pourrait-il constater une persistance dans la permanence à l'occasion du morceau de cire, si lui-même le premier, ne demeurait pas sur le mode de la permanence subsistante ? Ne doit-il pas, plus que tout *cogitatum*, persister pour en *voir* la persistance ? Pour que tel étant intramondain puisse demeurer il faut d'abord et radicalement que l'*ego* demeure. Et si tout ce qui demeure, demeure par l'*ego*, alors seul et le premier l'*ego* demeure. La confirmation textuelle de cette exigence conceptuelle ne fait pas défaut : *remanere* n'apparaît en effet pas d'abord pour désigner le morceau de cire ou l'étant intramondain en général, mais pour qualifier l'*ego* en personne, dans sa première apparition et sa neuve certitude : « Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quiquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum quod certum est et inconcussum » (25, 19-24). Il s'agit bien, avant l'analyse qui abstrait le morceau de cire de tout ce qui ne se réduit pas à demeurer, du même processus exemplairement appliqué à l'*ego* lui-même : l'*ego* antérieur *(me olim)*, à savoir antérieur à la pensée pensante *(cogitationes)*, se voit réduit, par soustraction *(subducam)* de l'incertain en lui, à l'inébranlable *(certum et inconcussum)*, qui seul reste; *remanere* peut et doit s'entendre au sens d'un résidu, mais aussi d'une persistance dans la permanence. Cette détermination de l'*ego* par la permanence persistante n'a rien de provisoire ni d'approximatif, puisqu'elle réapparaît dans la dernière des *Meditationes*, pour abstraire l'*ego*, comme pur entendement, de sa faculté adjacente d'imaginer : « ... nam quamvis illa a me abesset, procul dubio manerem nihilominus ille idem qui nunc sum » (73, 7-9); la traduction française n'hésite pas à rendre nettement la séquence : « ... je demeurerais toujours le même... » (AT, IX-1, 58, 17). Il convient d'autant moins d'affaiblir pareille attribution de la permanence à l'*ego*, qu'elle coïncide avec la formule *certum et inconcussum*, dont on sait que Heidegger la privilégie au point de la compléter par *fundamentum*, jusqu'à forger une formule — *fundamentum certum et inconcussum* — qui, littéralement, n'apparaît jamais dans les textes cartésiens[50]. Ainsi doit-on tenir pour acquis que le « maintien en permanence, *ständiger Verbleib* » concerne d'abord et surtout l'*ego*, qui avant tout étant intramondain et pour le lui attribuer, doit lui-même l'instaurer; plus exactement, l'*ego* s'instaure selon le maintien en permanence; sa primauté ontique sur les autres étants dépend ontologiquement de la compréhension de l'être de l'étant comme subsistant, donc comme persistant à se maintenir, en sorte qu'il puisse satisfaire à l'exigence inconditionnée de certitude. La certitude vaut comme une détermination ontologique et non d'abord épistémique, qui impose aux étants d'être sur le mode de la subsistance *(Vorhandenheit)*. L'*ego*, précisément parce qu'il offre le premier et le plus certain des étants, doit, plus que tout autre satisfaire à la subsistance et rendre en lui visible le maintien en permanence de l'étant en général. Notre tâche s'énonce dès lors clairement, même si elle s'annonce difficile; il s'agit de répondre aux questions suivantes : *a)* L'*ego* est-il bien sur le mode de la subsistance, voire

50. Formule utilisée par Heidegger dans *Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 29. Sur son absence d'appui dans les textes cartésiens, voir nos remarques in *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 20-23.

— puisque la subsistance se définit par la persistance et le maintien dans la présence — n'est-il qu'en tant qu'il demeure au présent dans la présence ? *b)* Peut-on déterminer, à partir du mode d'être propre de l'*ego*, un mode d'être persistant dans le présent qui concerne l'étant en général, en sorte de confirmer en général la temporalité de l'être selon la subsistance *(Vorhandenheit)* ? *c)* Peut-on, inversement, confirmer la temporalité cartésienne de l'être de l'étant à partir des dimensions du temps irréductibles au présent ? Autrement dit, l'*ego* se temporalise-t-il (et avec lui l'être de l'étant en général) exclusivement et primordialement au présent ? Bref, quel être la subsistance de l'*ego* pourrait-elle reconnaître au passé et futur, si être équivaut strictement à subsister selon le maintien persistant ? Seule la réponse à ces trois questions pourra dégager la temporalité de l'étant au sens cartésien, ou, ce qui revient au même, l'être de l'étant en situation cartésienne.

Nous devons donc d'abord déterminer *a)* si l'*ego* est sur le mode de la subsistance, autrement dit s'il est en tant qu'il persiste dans la présence, elle-même réduite au plus strict présent. Qu'il faille répondre positivement semble résulter de la façon dont l'*ego* constate sa propre existence : en de multiples énoncés toujours convergents, son existence se déclare selon le temps et en vue de la présence au présent. Première caractérisation : l'*ego* est à chaque fois qu'il pense; ainsi « ... statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum » (AT, VII, 25, 11-13); sans doute retrouve-t-on un semblable *quoties* pour marquer la pensée actuelle d'autres pensées pensables (ainsi « ... quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare (...), necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam... ») (67, 21-24); mais ici seulement l'occasion de penser dégage et provoque l'occasion d'être, ou plutôt l'être comme une occasion qui advient dans l'instant présent. L'instant de la *cogitatio* devient, dans le cas où elle pense la pensée même, l'instant d'exister d'une existence instantanée, strictement liée à l'instantanéité d'une performance de la *cogitatio*. Par où l'on atteint déjà la seconde caractérisation temporelle de l'existence départie à l'*ego* : il est aussi longtemps qu'il cogite effectivement sa propre pensée et redouble sa pensée pensée (les doutes) par sa pensée pensante; ainsi : « ... et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo » (25, 8-10); et : « Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem ? Nempe quamdiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinem » (27, 8-12); la mention de *praecise*, qui suit immédiatement (« ... sum igitur praecise tantum res cogitans ») (27, 13), peut s'entendre non seulement d'une distinction des facultés — je suis en tant seulement que pensent en moi l'entendement, l'esprit, la raison — mais encore et surtout de la temporalité : je ne suis que très exactement aussi longtemps que je pense. Les reprises de cette caractérisation ne font pas défaut : « ... fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo » (36, 15-17); ou encore : « ... quamdiu de Deo tantum cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsistatis causam deprehendo » (54, 8-10); ou « ... nihilominus non possem iis [*sc.* quae clare cognosco esse vera] non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio » (65, 8-9). L'évidence de la pensée pensée au regard de la pensée pensante anticipait ainsi sur la caractérisation temporelle de toute pensée pensant en évidence : l'évidence elle-même ne la contraint qu'aussi longtemps qu'elle pense effectivement. Le temps de l'évidence, c'est-à-dire le temps de la présence de la pensée pensante à l'objet évident, détermine le temps de l'existence, dès lors que l'existence elle-même n'est qu'en étant pensée. Autrement dit, « ... ego, dum cogito, existam » (145, 24), « Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat » (*Principia Philosophiae, I*, § 49). D'où suit la troisième caractérisation temporelle : que l'*ego* ne puisse exister qu'aussi longtemps *(quamdiu/dum)* et qu'à chaque fois *(quoties)* qu'il pense effectivement, n'implique pour autant pas que son existence certaine ne dure qu'un instant ou plusieurs instants juxtaposés et hétérogènes; l'enjeu ne se situe pas dans l'instantanéité de l'existence, mais dans la soumission de sa durée à celle de la *cogitatio*, bref dans sa temporalisation finie et contingente, mesurée à l'aune de la temporalité de la *cogitatio*. C'est pourquoi Descartes admet ici parfaitement un moment — « ... perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc

momento, quo unum quid cogito... »[51] — qui puisse durer dans un temps : « ... repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere » (*Principia Philosophiae, I,* § 7). L'existence de l'*ego* se déploie temporellement, mais selon une temporalité d'abord et radicalement déterminée par la *cogitatio*. Inversement, si l'*ego* n'existe qu'aussi souvent et longtemps que dure le moment présent de la *cogitatio*, c'est parce que la *cogitatio* elle-même privilégie la présence au présent dans sa propre temporalité. Ainsi, la triple caractérisation temporelle de l'existence de l'*ego* exige-t-elle une plus stricte détermination de la temporalité qui originellement la régit — la temporalité de la *cogitatio*. C'est en elle que le privilège reconnu à la présence au présent pourra devenir intelligible.

Pour l'essentiel, Descartes atteint dès les *Regulae* sa détermination définitive de la temporalité originelle de la *cogitatio*, telle qu'elle se redoublera ensuite dans la temporalité de l'*ego*. Et d'emblée la *cogitatio* se temporalise au présent, parceque l'évidence qu'elle veut atteindre exige la présence. D'abord la présence de l'objet, « ... ne scilicet aliquam ingenii nostri partem objecti praesentis supervacua recordatio surripiat » (AT, x, 458, 12-13), en sorte que la mémoire d'un objet passé doive toujours être récusée, hors l'expérience d'une pensée certaine. Ensuite la présence détermine les facultés de l'esprit connaissant, exigeant la *praesens attentio* (417, 7 et 454, 10) d'un *intellectus in praesenti* (445, 25); à condition seulement d'un parfait *intuitus*, l'évidence se dégagera, « ... praesens evidentia, qualis ad intuitum [*sc.* necessaria est] » (370, 7-8). Ainsi peuvent apparaître des *praesentes ideae* (455, 2), que, par une parfaite synchronie des présences (objet, attention, évidence et idées), la *cogitatio* peut regarder *(intueri)* comme son *cogitatum*; regarder dit ici, selon la même dualité qu'*intueri*,

51. *A Arnauld*, 4 juin 1648, AT, v, 193, 18-19. Nul n'a mieux établi que la *cogitatio* dure et qu'il faut admettre un temps de la pensée que J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, 1979, particulièrement p. 129-176. En tout état de cause, les analyses, déjà fort anciennes, de J. Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1920^1 et 1953^2, ne doivent plus être tenues pour définitives, ne serait-ce qu'en considération d'une déclaration rapportée par Burman : « ... quod cogitatio etiam fiat in instanti falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore » (*Entretien avec Burman*, AT, v, 148, 22-23 = éd. J.-M. Beyssade, § 5, p. 23).

d'abord prendre en vue, mais aussi garder et protéger *(tueri)*; bref, regarder implique de garder sous les yeux, garder du regard, « avoir à l'œil ». Pareil regard qui garde ne peut s'accomplir si son objet ne reste présent à sa vue; mieux, il ne peut le garder que s'il ne le perd de vue à aucun instant, que s'il le maintient présent par une garde permanente, qui le fait persister dans la présence. La *cogitatio*, dès lors qu'elle vise la *praesens evidentia*, requiert de son objet qu'il soit précisément *(praecise tantum)* sur le mode de la présence persistante. Cette décision fondamentale régit tout le développement de la pensée cartésienne. N'en prenons pour preuve que la définition de l'idée claire fixée en 1644 : « Claram voco ideam, quae menti attendenti praesens et aperta est : sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent » (*Principia Philosophiae, I,* § 45). Le regard (de l'esprit comme de l'œil) n'est « ému » que par une idée aussi présente donc « ouverte », c'est-à-dire disponible et accessible à son attention, que lui-même se fait, par cette même attention, présent. L'évidence advient quand ces deux présences, la « présence d'esprit » et la chose présente, coïncident. Selon cette coïncidence, elles déterminent la présence. A moins qu'inversement ce ne soit la présence qui rende possible la coïncidence des deux termes présents — en tant qu'elle seule peut les mettre en présence l'un de l'autre[52]. Dans les *Meditationes* comme dans les *Regulae*, la présence caractérise l'objet le plus aisément connaissable en évidence, l'objet (mathématique) de l'imagination : « ... istas tres lineas tanquam praesentes acie mentis intueor » (AT, VII, 72, 8-9); mais il

52. Sur le statut et sur la traduction d'*intuitus* par *regard*, nous nous permettons de renvoyer à nos remarques in *Règles utiles et claires...*, p. 106-107, 119-127, 186-187, 209, et 296-302. L'accomplissement de la présence à la pensée qui la garde et regarde est bien sûr atteint avec l'idée de Dieu « : ... ut ad ideam, quam habere possumus de Deo, attendamus, illamque cogitationi nostrae praesenten exhibeamus » (*Notae in programma*, AT, VIII-2, 360, 15-17). En ce sens, le final de la *Meditatio III* devrait se lire, autant que comme une contemplation théologique transposée en territoire métaphysique (ce qu'elle reste), comme l'achèvement du regard qui garde son objet — ici Dieu — dans la présence au présent : il s'agit d'*intueri* (52, 15) le plus longtemps possible *(aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari)*. Sur l'ambiguïté de ce passage, voir notre étude « De la divinisation à la domination. Etude sur la sémantique de *capable/capax* chez Descartes », *Revue philosophique de Louvain*, 1975/2.

peut aussi s'agir de l'objet de la sensation : « ... neque possem objectum ullum sentire, quamvis vellem, nisi illud sensus organo esset praesens, nec possem non sentire cum erat praesens » (75, 11-14). Bien plus, la présence de l'objet à la *cogitatio* peut atteindre une telle acuité (une telle « présence », dit fort bien la langue familière), qu'il paraisse possible d'en inférer directement l'existence : « ... attentius consideranti quidnam sit imaginatio, nihil aliud esse apparet quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens, ac proinde existens » (71, 23-72, 3). Sans prétendre élargir une formule qui ne concerne que le corps propre, il reste licite de méditer l'équivalence qui y paraît en toute netteté, *praesens ac proinde existens*, « présent, et partant qui existe » (AT, IX-1, 57, 18) : l'existence, si elle ne s'ensuit pas toujours effectivement de la présence, la présuppose cependant toujours; rien d'existant n'est connu ou connaissable, sinon sur le mode de la présence. La *cogitatio* ne regarde que la présence, et donc ne garde l'existence comme un objet certain, qu'autant que l'existence se présente sur le mode de la présence au présent. Bref la *cogitatio*, à force de ne regarder qu'en présence, n'admet comme objet possible que l'étant qui existe au présent. La *cogitatio* temporalise son *cogitatum* exclusivement au présent, parce qu'elle se temporalise d'abord elle-même exclusivement dans la présence.

Mais il y a plus : la *cogitatio* ne borne ni sa temporalisation, ni celle de son objet, à une présence réduite à l'instant — point atomique et imperceptible. L'évidence présente doit durer, pour que se constitue la science des objets disposés selon l'ordre. Aussi les *Regulae*, pour élargir le champ de l'évidence présente même à la discursivité des *series rerum*, admettent-elles, outre la ponctuelle évidence de l'*intuitus*, un *motus cogitationis*, qui a pour fonction de parcourir les déductions que l'*intuitus* ponctuel ne peut traiter; mais il ne l'accomplit qu'en vue de l'évidence présente, et n'y parvient qu'en reproduisant, dans la succession temporelle, la présente du regard d'*intuitus*, par une double particularité. D'abord le mouvement de la *cogitatio* reste continu et ne s'interrompt jamais, en sorte de garder la constance de la présence au sein des enchaînements de consécutions : « ... plurimae res certo sciuntur, quamvis ipsae non sint evidentes,

modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis » (AT, X, 369, 22-26)[53]. Le *motus cogitationis* n'est *continuus* que pour continuer, en le déplaçant sans le défaire, le regard d'*intuitus*, qui, outrepassant l'instant présent, ne renonce pourtant pas au primat épistémique de la présence, mais l'étend et l'accomplit. D'où la seconde particularité : le mouvement de la pensée ne permet pas seulement de voir plusieurs objets successivement, mais surtout de les parcourir si rapidement que le regard puisse, à la fin, en connaître la pluralité et l'appréhender en même temps *(simul)* comme strictement présente : « ... continuo quodam imaginationis motu singula intuentis simul et ad alia transeuntis... » (388, 2-4), « ... per motum quemdam cogitationis singula attente intuentis simul et ad alia transeuntis » (408, 16-17), « ... omnia celerrimo cogitationis motu percurrere et quamplurima simul intueri » (455, 6-7). Ainsi la présence déploie un champ d'application beaucoup plus large que la présence instantanée[54]. Le *motus cogitationis* rabat sur l'instant présent — temporalité d'élection de l'évidence présente au regard — de larges marges de discursivité passée; l'horizon de la présence déborde le présent, parce que la *cogitatio*, se redoublant d'un *motus cogitationis*, y reconduit ce qui paraissait définitivement y échapper. La présence, par la mise en mouvement de la *cogitatio*, exerce sur la temporalité un empire qui excède le présent et le prolonge sur les marches du passé. Qu'importe, objectera-t-on, qu'une temporalité du présent domine, si elle se borne au temps de la pensée, et ne détermine pas celui des choses. Mais précisément, en termes cartésiens, il ne se trouve jamais qu'un seul et unique concept de temps, dominant dans tout l'horizon de l'étant. Et Descartes répète explicitement le temps de l'étant en général à partir du temps de la *mens*, entendue comme une *cogitatio*. Pour le prouver, il suffit de reprendre les étapes de la déter-

53. Dans les *Regulae*, la *cogitatio* se définit très souvent par un tel *motus continuus* : AT, X, 369, 24-25, 387, 11-12 et 21, 388, 2-3, 407, 3, 408, 24-25.

54. La réduction de la déduction à l'*intuitus* par le *motus cogitationis* dans une temporalité explicite de la connaissance au présent constitue l'objet déclaré de la *Regula XI* (voir in *Règles utiles et claires...*, p. 220-223).

mination cartésienne du temps à partir de la *cogitatio*. Descartes refuse d'abord de distinguer entre la durée des étants mobiles donc étendus et la durée des étants qui ne peuvent se mouvoir; malgré la différence cardinale entre pensée et étendue, la durée leur reste commune; dans les *Regulae* déjà, la *duratio* compte parmi les natures simples communes (AT, x, 419, 20-22) ; dans les *Principia*, elle garde la même universalité, et s'oppose au temps, qui s'ensuit d'elle sans la redoubler ni la limiter : « Cum tempus a duratione generaliter sumpta distinguimus, dicimusque esse numerum motus, est tantum modus cogitationis; neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis » (*Principia Philosophiae, I*, § 57). Ce qui dure, d'abord, n'est pas la chose étendue en mouvement, mais bien la *cogitatio* elle-même; le témoignage de Burman n'a ici rien pour surprendre, qui fait durer, par excellence, la pensée pensante : « ... omnis actio mea natura fiat in tempore, et ego possum dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus »[55]. Nous ne retrouvons ici qu'une explicitation du *quamdiu/momentum*, analysé plus haut, comme la manière d'être présent à la présence propre à l'*ego*. Et non seulement la *mens* (ou l'*ego*) dure elle aussi, mais elle surtout dure. Elle dure originellement, d'autant qu'elle départit toute durée comme une origine. La *mens* dure parce que la durée en provient, pour ainsi dire mentalement. Descartes n'hésite pas à énoncer dans la même séquence où il avance la déduction égologique de la substance, une déduction égologique de la durée : « ... quaedam ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse, nempe substantiam, durationem, numerum, et si quae alia sint ejusmodi » (AT, vii, 44, 19-21). Et, en fait, les deux déductions se mêlent dans un unique développement (44, 17-45, 8). Nous retrouvons, ici appliqué à la *duratio*, le raisonnement que nous avons vu traiter de la *substantia* (*supra*, § 13) — l'*ego* engendre la temporalité à partir de sa propre durée : « ... itemque, cum percipio me nunc esse, et prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cumque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquiro ideas durationis et numeri, quas deinde ad quascunque alias res possum transferre » (44, 28-45, 2).

55. *Entretien avec Burman*, AT, v, 148, 22-25 = éd. J.-M. Beyssade, § 5, p. 23. Voir n. 51, p. 188.

Cette remarquable séquence exige une analyse précise. D'abord l'*ego* perçoit, avant toute durée, son être au strict présent : *nunc esse* indique certes ontiquement son existence présente, mais surtout que, ontologiquement, être se dit selon la présence; *nunc esse* constate l'existence présente de l'*ego*, mais essentiellement marque l'équation fondamentale entre *esse* et *nunc*, entre l'être et la présence — comme tels. La seconde étape consiste en la prise de conscience par l'*ego* de ses *cogitationes*, et aussi qu'il s'agit de *cogitationes* déjà passées, donc que les percevoir revient à se les remémorer *(recordari)*[56]; Descartes anticipe ainsi sur Kant (et la synthèse de la reproduction dans l'imagination) comme sur Husserl (et la rétention). En troisième étape se dégage la durée, qu'engendre l'exercice de penser aussi bien au passé qu'au présent ou plutôt la conscience que, pour les penser au présent, il faut pouvoir reconduire à cet unique présent même des pensées déjà passées. La genèse de la durée à partir de l'être présent de l'*ego* s'accomplit par la conscience de la succession des *cogitationes*; cette succession consciente offre aussi l'origine du nombre, qui les mesure et ordonne. Reste à comprendre comment deux notions aussi strictement liées à l'*ego* se peuvent transférer, si aisément que Descartes ne s'en explique pas, à d'autres choses ? Bref *transferre* n'indique-t-il qu'une métaphorisation imprécise de la durée de la conscience, ou implique-t-il un processus rigoureux de transposition ? La seconde hypothèse s'impose si l'on remarque le rapport, ici encore ininterrogé, qui lie le nombre à la durée; il faut d'autant plus le remarquer que Descartes définit le temps comme un nombre — le nombre du mouvement, « ... tempus (...) dicimusque esse numerum motus... » (*Principia Philosophiae, I*, § 57). Pareille formule renvoie explicitement à la définition du temps par Aristote, qu'elle cite, pour une part, littéralement : τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ

56. Ce que confirment les deux *Lettres à Arnauld*, 4 juin 1648 : « ... successio in cogitationibus nostris... » (AT, v, 193, 16-17), et : « ... durationis successivae, quam in cogitatione mea (...) deprehendo... » (AT, v, 223, 18-19).

τὸ πρότερον καὶ ὕστερον[57]. Un autre texte cartésien complète la citation littérale : « Non aliter intelligo durationem sucessivam rerum quae moventur, vel etiam ipsius motus, quam rerum non motarum; prius enim et posterius durationis cujuscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo »[58]. La durée successive (selon l'avant et l'après) des choses en mouvement, quelles qu'elles soient, se comprend par l'avant et l'après de la durée successive de la *cogitatio*; le temps est bien le nombre d'un mouvement pour Descartes comme pour Aristote. Descartes retrouve ici littéralement la définition aristotélicienne du temps telle que les médiévaux la lui transmettent, sans la critiquer, comme il ne manque pas de le faire ailleurs pour les définitions, pourtant comparables, du mouvement et du lieu[59]. Cet accord suscite une double remarque. Si l'on admet, à la suite de Heidegger, qu'un seul et unique « concept vulgaire du temps » traverse et régit la tradition de la métaphysique d'Aristote à Hegel, il semble probable que Descartes s'y inscrit; et de fait, nos analyses antérieures en avaient déjà dégagé un trait fondamental : Descartes aussi pense le temps à partir de la présence au présent, qui domine toute autre temporalisation, parce qu'il rend possible l'interprétation de l'être de l'étant comme persistance insistante[60]. Il faudra

57. Aristote, *Physique*, *IV*, 11, 219 *b* 1-2. Cette célèbre définition a pu parvenir à Descartes par les Conimbricences (ainsi pense E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913, textes 443-444, p. 284-286). Il n'est pas exclu et plus simple de songer à Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, L, dont s. 10, n. 8-10, t. 26, 960-961.

58. *A Arnauld*, 29 juillet 1648, AT, V, 223, 14-19.

59. En effet la définition aristotélicienne du lieu se trouve explicitement critiquée par la *Regula XII*, AT, X, 426, 9-16, puis par la *Regulae XIII*, 433, 14-434, 1. Quant à la définition aristotélicienne du temps, elle subit l'assaut de la *Regula XII*, 426, 16-427, 2, du *Traité de la Lumière*, *VII*, AT, XI, 39, 4-22, et de plusieurs lettres (*A Mersenne*, 16 octobre 1639, AT, II, 597, 18-27, *A Boswell ?*, 1646 ? AT, IV, 697, 26-698, 2). Voir nos notes in *Règles utiles et claires...*, p. 248-249 et 254-256. L'habituelle polémique contre Aristote semble donc connaître, avec la définition du temps, une remarquable trêve; il ne s'agit pas d'une variation subjective de Descartes, mais de la reconnaissance tacite de sa détermination inéluctable, sur ce point décisif, par la métaphysique antérieure.

60. *Sein und Zeit*, § 81-82. Le « concept vulgaire du temps » se définit comme une « suite de "maintenants" persistant dans la subsistance *(ständig "vorhanden")*, à la fois survenant et disparaissant » (423, 10-11), en des termes qui conviennent donc bien à la

revenir sur ce nouvel argument en faveur d'une constitution authentiquement métaphysique de la pensée cartésienne tant il est décisif. Pour autant, l'accord littéral des deux définitions ne doit pas masquer une différence de grande conséquence. En effet si Descartes, définissant le temps comme *numerus motus*, retrouve bien Aristote qui le détermine comme ἀριθμὸς κινήσεως, l'identité des formules ne décide pas encore d'un accord ou désaccord entre les significations respectives de κίνησις et de *motus* : quoi donc, dans l'un et l'autre cas, se trouve nombré ? Pour Aristote, le mouvement nombré se déroule, comme pour Descartes d'ailleurs, selon l'antérieur et le postérieur, mais ceux-ci impliquent immédiatement le lieu, τόπος : τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν, le lieu offre le seul cadre où un avant-après puisse *avoir lieu*. Ce qui implique deux corollaires; d'abord que le mouvement se déploie à l'intérieur des catégories de l'étant dans son être, dont relève, à un rang dérivé, le lieu; il ne peut se produire de mouvement à part des choses mêmes, et donc aussi des catégories qui les régissent : οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα· μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ᾽ οὐσίαν, ἢ κατὰ ποσόν, ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον. D'où le second corollaire : le mouvement ne peut affecter, en tant que nombre nombré, qu'un étant nombrable; bref, il se joue entre un ὑποκείμενον et un autre ὑποκείμενον, ou entre des états de ces ὑποκείμενα[61]. Sans doute, la ψυχή intervient

détermination cartésienne du temps. On remarquera aussi que c'est à l'occasion de cette ultime analyse que Heidegger introduit pour la première fois (dans les textes aujourd'hui publiés, et sans préjuger du cours de 1923-1924 consacré à *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie*) « die (...) Interpretation von *Descartes* "cogito me cogitare rem" » (433, 13-14). Il n'est donc absolument pas déplacé de tenir Descartes pour concerné par les dernières pages de *Sein und Zeit*. — Cette thèse a été, par de tout autres voies, formulée chez J. Laporte : « "Chose pensante", "chose étendue", qu'est-ce que ces termes nous font entendre de plus qu' "étendue" ou "pensée" tout court ? Signifient-ils *permanence* ? La permanence a toujours été, pour les philosophes qui ont admis la substance, sous quelque forme que ce soit, un de ses traits distinctifs (c'est même le seul que retiendra Kant dans la I[re] *Analogie de l'Expérience*). » *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945, 1950, p. 185, voir p. 189 et 463. Plus récemment, et non sans paradoxe, elle réapparait chez David J. Marshall jr., *Prinzipien der Descartes-Exegese*, Fribourg/Munich, 1979.

61. Aristote, respectivement *Physique V*, 11, 219 *a* 14-15, puis *III*, 1, 200 *b* 32-34, et enfin (par allusion) *V*, 1, 224 *b* 1-10. Que le temps concerne, au premier chef, comme le mouvement, les étants du monde, a été nettement démontré par W. Wieland, *Die*

pour nombrer, mais sans offrir elle-même le nombre nombré, précisément parce qu'elle s'exerce comme un nombre nombrant, ou plutôt exerce le nombrement, à savoir le temps. Bref, pour Aristote, le mouvement porte sur l'étant qui s'offre à la ψυχή. aucunement sur la ψυχή elle-même. Tel ne semble pas le cas pour Descartes, ne fût-ce que pour un motif dirimant : le temps, ou plutôt la durée qui le rend possible, intervient dans la *Meditatio III* avant que l'existence ou même l'essence d'une *res* hors de la pensée ne soit établie; la durée se détermine déjà complètement, jusqu'à pouvoir reprendre la lettre de la définition aristotélicienne du temps, avant l'apparition des étants. En effet la durée successive d'une chose quelconque *(cujuscunque)* ne me devient connue *(mihi innotescit)* qu'à partir d'une durée plus originelle, que définit la succession de mes *cogitationes* : « ... per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea (...) deprehendo »[62]. Le mouvement initial, que détermine et mesure le temps (ou la durée qui le produit), ne se déroule pas dans la chose passant d'un de ses états à un autre par l'ἐντελέχεια de la δύναμις, mais dans la pensée, plus exactement entre les *cogitationes* — nous retrouvons ici le *motus cogitationis*. La durée se définit bien le nombre du mouvement, mais du premier mouvement que puisse constater l'*ego* : le *motus cogitationis*. Ce désaccord radical avec Aristote met-il en cause la reprise par Descartes du « concept vulgaire du temps », et en lui du primat de la présence au présent ? Au contraire, il le renforce et le conduit à un nouvel accomplissement : car le *motus cogitationis* tente toujours de reproduire la *praesens evidentia*, même et surtout là où la discursivité, donc l'empire du passé, semble l'interdire; le *motus cogitationis* sert la présence au-delà du présent, auquel il tente de reconduire le passé de l'évidence. Bien mieux, le *motus*, s'il se déploie dans la *cogitatio*, peut atteindre un présent encore plus immédiat (si l'on peut dire — encore plus présent) que le mou-

aristotelische Physik, Göttingen, 1962[1], et 1972[2], § 18, p. 316-334; même à propos de la formule κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ (*Physique IV*, 11, 219, *a* 5-6), il maintient que « doch das ist für Aristoteles der Ausnahmefall; der Normalfall, an dem sich die Zeitlehre durchgehend orientiert, bleibt der der äußeren Bewegung der Dinge » (*op. cit.*, p. 322-323).

62. *A Arnauld*, 29 juillet 1648, *AT*, v, 223, 17-19.

vement dans les choses mêmes; car ces choses, au moment de leur présence, n'en ont évidemment pas conscience, n'ayant pas de conscience; d'où il suit que, même présentes, elles ne sont ni présentes à elles-mêmes, ni présentes à la présence que dispense la conscience; la conscience (donc aussi le *motus cogitationis* qu'elle régit) se trouve seule au présent absolu, qu'elle produit absolument comme présence à soi. Le temps cartésien ne privilégie donc pas seulement la présence au présent (comme déjà le temps aristotélicien), mais bien la présence à soi du présent — le temps devient présence à soi de l'*ego*. C'est pourquoi, quand l'*ego* perdure dans la présence (entendue comme la persistance insistante, *ständiger Verbleib*), il perdure dans et par la *cogitatio* comme la figure ultime de la présence : « ... ego possum dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus »[63]. A la première des trois questions que suscite la temporalité cartésienne à partir de l'*ego*, nous pouvons désormais répondre : l'*ego*, tant par sa présence à soi que par son *motus cogitationis*, réinterprète la définition aristotélienne du temps, en sorte d'y accentuer le « concept vulgaire du temps », jusqu'à passer de la présence au présent à la présence à soi de la présence au présent. Il convient donc de parler d'une déduction égologique du temps, qui l'interprète de fond en comble comme présence subsistante.

Nous pouvons désormais aborder la seconde question : peut-on déterminer, à partir du mode d'être effectivement persistant dans la présence au présent de l'*ego*, un mode de temporalité et de présence de l'étant en général ? Nous avons établi que, pour Descartes, les déterminations de la substance et de la durée vont de pair. D'abord parce que leur origine est commune, puisque l'une et l'autre se déduisent de l'*ego*, avant toute autre existence (AT, VII, 44, 20) en un strict parallèle (44, 21-28 = 44, 28-45, 2). Ensuite parce que, plus généralement, « existentia et duratio » (*Principia Philosophiae, I*, § 56) ou « existentia... duratio » (AT, X, 419, 22) s'offrent à méditer ensemble. Mais ces indices ne prennent tout leur poids qu'avec un principe universel, qui lie intimement l'un à l'autre : « ... quia

63. *Entretien avec Burman*, AT, v, 148, 22-25 = éd. J.-M. Beyssade, § 5, p. 25.

substantia quaevis, si cesset durare, cessat etiam esse, ratione tantum a duratione sua distinguitur » (*Principia Philosophiae*, *I*, § 62); autrement dit, une substance qui ne dure pas cesse par là même d'être une substance, parce qu'une substance a en propre d'être; d'où s'ensuivent deux conséquences; l'une, explicitement formulée par Descartes — que la substance ne se distingue de la durée qu'en raison; l'autre, laissée implicite, mais décisive — qu'être équivaut à durer. Et durer n'a de sens qu'au présent, ou plutôt, dans une présence qui ne cesse de reconduire au présent les autres périodes du temps. L'équivalence entre substance et durée implique ainsi directement la domination de la substance par la présence au présent. Plusieurs indices le confirment. — D'abord parce que la substance subsiste : « ... substantiae, hoc est, res per se subsistentes... » (AT, VII, 222, 18), « ... vera substantia, sive res per se subsistens... »[64]; *subsistere* et *subsister* n'équivalent pas absolument à *substare*; ce dernier renvoie simplement à la station verticale *(stare, se dresser)*, alors que les premiers renvoient à *sistere, se tenir*, pris au sens renforcé de tenir bon, tenir une position, rester sur ses positions, donc résister sur place, bref durer et faire durer. D'où l'attribution de la permanence *(manere, permanere)* comme caractère constitutif à toute chose qui est, en tant qu'elle est véritablement par soi. En fait, la permanence qui dure dans la présence ne qualifie pas seulement la chose pensante (25, 23 et 73, 8) ou l'étendue (30, 19-20, 25) d'une chose dépouillée de ses qualités sensibles (*Principia Philosophiae II*, § 4); elle qualifie aussi l'étendue comme attribut principal[65] et le lieu — « ... nullum esse permanentem ullius rei locum, nisi quatenus a cogitatione nostra determinatur » (*Principia Philosophiae II*, § 13) — parce qu'il tire sa permanence de la *cogitatio* originellement permanente. Et enfin

64. *A Regius*, janvier 1642, AT, III, 502, 11.
65. Ainsi en *Principia Philosophia*, *II* : « ... mutato corpore quod spatium implet, non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quamdiu ejusdem magnitudinis ac figurae, servatque eumdem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus » (§ 10); et : « ... advertamus, nihil plane in ejus [*sc.* lapis] idea remanere, praeterquam quod sit quid extensum in longum, latum et profundum » (§ 11). Voir *A Morus*, 5 février 1649, AT, V, 268, 22-25, où cependant *remanere* le cède à *retinere*; mais *retenir*, il est vrai, marque encore l'insistance dans le présent.

Dieu lui-même accomplit la plus parfaite des permanence, puisqu'à la rigueur du concept, il mérite seul le titre de substance par suite de sa complète indépendance : « ... te creaturae tribuere perfectionem creatoris, quod nempe independenter ab alio in esse perseveret... » (AT, VII, 370, 8-10). Même l'existence de Dieu se comprend en termes de permanence, mieux de persévérance — et quel autre mode d'être Dieu illustrerait-il, sinon l'unique reconnu par Descartes, *nunc esse* (44, 28) ? Dieu, pour être, puisqu'il a à être, doit demeurer avec insistance dans la présence, donc persévérer dans le présent. — A une telle universalité, il faut conclure aussi par un autre indice, qui énonce en fait un principe : « Unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis » ; autrement formulé le principe s'énonce : « ... unaquaeque res, non composita, sed simplex, qualis est motus, semper esse perseveret, quamdiu a nulla causa externa destruitur »; ou encore : « ... unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu in quo est »[66]. Nous comprenons : tout ce qui est, est selon la présence au présent, donc, en conséquence de l'exigence en lui de l'être comme présence, persévère dans l'être sur le mode de la permanence insistante *(ständiger Verbleib)*, en sorte d'aboutir à la subsistance *(Vorhandenheit)*. Cette compréhension soulève aussitôt une objection d'apparence irréfutable : nous venons de citer, comme principe d'une détermination du mode d'être des étants, des formulations de ce que, par ailleurs, il a toujours été convenu de reconnaître comme le « principe d'inertie »; nous avons ainsi illégitimement transposé un principe de la physique, qui concerne les objets en repos ou en mouvement, en tout cas l'étendue, dans le domaine de l'ontologie, qui outrepasse l'étendue et concerne la *res cogitans* et Dieu. Cette objection s'expose en fait à plusieurs contre-objections. D'abord et avant tout, faut-il exclure que le « principe d'inertie » puisse recevoir une interprétation ontologique ? Bien plus, à titre de principe de la physique, ne relève-t-il pas, de fait

66. *Principia Philosophiae II*, respectivement § 37, 41 et 43.

pour Descartes depuis les thèses de 1630[67], de droit pour son concept, d'un domaine antérieur à la physique ? L'histoire même de sa lente émergence ne confirme-t-elle pas qu'il s'est agi moins de physique expérimentale que d'une méditation ontologique sur les conditions de possibilité du mouvement et de son expression mathématique[68] ? Il y a plus : il paraît licite et même obligatoire de reconnaître que pour Descartes, selon la formulation de 1644, le principe que tout étant, en repos comme en mouvement, persévère dans l'être au sens d'une insistance dans la présence, relève de la métaphysique, même et précisément parce qu'il détermine la physique; il découle en effet de l'immutabilité de Dieu : « Intelligimus etiam perfectionem esse in Deo, non solum quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quam maxime constanti et immutabili operetur... », « ... ex hâc eadem immutabilitate Dei, regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt... », « Demonstratur etiam pars altera ex immutabilitate operationis Dei, mundum eadem actione, quâ olim creavit, continuo jam conservantis »[69]. Dès 1643, le statut métaphysique de ce qu'on nomme « principe d'inertie » se trouve d'ailleurs énoncé en termes exprès : « L'autre principe est que tout ce qui est, ou existe, demeure toujours en l'état qu'il est, si quelque cause extérieure ne le change (...). Ce que je prouve par la métaphysique : car Dieu, qui est auteur de toutes choses, étant tout parfait et immuable, il semble répugner qu'aucune chose simple qui existe, et par conséquent dont Dieu est l'auteur, ait en soi le principe de sa destruction »[70]; ce texte remarquable confirme non seulement que Dieu seul, par son originelle immutabilité (car il persévère seul parfaitement selon AT, VII, 370, 8-10), rend possible la permanence dérivée des étants créés; non

67. *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 144, 10, « ... trouver les fondements de la Physique... », et 144, 15, « ... démontrer les vérités métaphysiques... ». Voir sur ce point capital l'analyse précédente, *supra*, chap. I, § 2, p. 16 sq.

68. Voir *Le Monde, VII*, AT, XI, 38, 1-21. Renvoyons aux travaux de A. Koyré, Paris, 1966, particulièrement *La loi de la chute des corps. Descartes et Galilée*, p. 83-158, et *L'élimination de la pesanteur*, p. 291-341. Koyré traite d'ailleurs du « principe d'inertie » comme d'un principe « ontologique » (en une acception, il est vrai, indéterminée).

69. *Principia Philosophiae II*, respectivement § 36, 37 et 42.

70. *A Mersenne*, 26 avril 1643, AT, III, 649, 12-25.

seulement aussi que cette preuve relève de la « métaphysique »; mais surtout que le principe ainsi déterminé concerne « tout ce qui est, ou existe », et non le seul domaine physique, à savoir l'étendue. Il faut donc conclure que, pour Descartes du moins, le « principe d'inertie » n'énonce qu'une des applications ontiques régionales d'un principe métaphysique; ce principe métaphysique déclare que tout étant est selon la présence au présent, et qu'en conséquence il ne peut que persévérer, insister et persister dans la présence, donc durer au présent. Ces caractères adviennent à tout étant comme lui advint d'abord la substance — par déduction à partir de l'*ego*. Ce principe doit s'entendre comme une thèse ontologique sur la manière d'être de tous les étants, possibles et réels. La plus étrange confirmation de sa portée sans exception provient — ceci ne doit rien au hasard — de l'application qu'ose en faire Descartes au mystère de la transsubstantiation. Si, argumente-t-il avec Arnauld, « ... docuit Ecclesia species panis et vini remanentes in Sacramento Eucharistiae esse accidentia quaedam realia, quae, sublata substantiacui inhaerebant, miraculose subsistant... » (AT, VII, 252, 18-21), alors il faut tenir ces « accidents réels » pour d'authentiques substances, parce que la substance consiste entière en la subsistance, « ... quia nihil reale potest intelligi remanere, nisi quod subsistat, et, quamvis verbo vocetur accidens, concipiatur tamen ut substantia » (253, 25-27). Inversement, aucune confirmation de cet énoncé ontologique ne saurait surgir de la question disputée sur la contradiction, ou non, entre la création continuée, ou non, et la durée discontinue, ou non. En effet, c'est précisément parce que l'étant fini, d'abord l'*ego* mais aussi le monde, n'est pas une substance parfaitement indépendante, que, d'une part, il ne peut durer, persévérer et subsister dans la présence, et, d'autre part, il doit recourir à la création divine continuée pour vérifier en soi la permanence insistante qui définit la temporalité de l'être[71]. Ainsi avons-nous, au moins en esquisse, répondu à la

71. Nous songeons ici à J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950, p. 157 sq., discuté par M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, 1953, t. 1, p. 272-285. Les thèses s'organisent ici assez clairement à partir d'un énoncé fondamental : « Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a

seconde question : la persistance insistante, que met en œuvre la temporalité de l'*ego*, se déploie en « tout ce qui est, ou existe », selon une déduction égologique de la présence au présent qui redouble la déduction égologique de la substantialité de tout étant. Non seulement être se comprend à partir de la pensée sur le mode de l'*ego cogito* — « ego autem substantia » (AT, VII, 45, 8) —, mais — puisque « percipio me nunc esse » (44, 28) — la temporalité de tout étant se comprend à partir de la présence à soi de l'*ego* persistant au présent. Selon Descartes, être et temps conviennent dans l'unique subsistance (*res subsistens, Vorhandenheit*).

Une dernière question reste encore intacte : *c)* Se trouve-t-il d'autres dimensions du temps analysées comme telles par Descartes ? Si tel est le cas, le passé et le futur confirment-ils le primat de la présence interprétant l'être à partir du présent comme la persistance de la subsistance ? Mais pour envisager cette dernière question, il faut entrer dans des régions tout à fait nouvelles de la pensée cartésienne.

reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet » (AT, VII, 48, 28-49, 5). Cet énoncé entraîne deux conséquences, connexes et non point contradictoires. Premièrement la discontinuité du temps, qui n'implique pas qu'il s'exténue en instants imperceptibles; elle suppose qu'il admet des parties : « ... attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut ejus partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant... » (*Principia Philosophiae I*, § 21); voir ainsi : « ... considero temporis a se mutuo sejungi posse, atque ita ex hoc quod jam sim non sequi me mox futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis... » (*Responsiones I*, AT, VII, 109, 9-13); ou encore : « ... quod explicui de partium temporis independentia... » (*Responsiones V*, 369, 26-27). Deuxièmement, il s'ensuit, par conversion de l'insuffisance temporelle du temps créé en insuffisance ontique de la substance créée, la nécessité d'une création continuée : « Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non minor causa requirur ad rem conservandam, quam ad illam primum producendam » (*Responsiones II*, 165, 4-6); et encore : « ... atque ideo ex hoc quod jam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet » (*Principia Philosophiae I*, § 21). En ce sens, pourvu qu'il soit appliqué à la substance finie (la seule qu'étudie réellement Descartes), il faut ratifier ce jugement de J. Laporte : « La notion de substance telle qu'il [*sc.* Descartes] la conçoit n'implique pas la permanence dans la durée, mais seulement une aptitude à cette permanence » (*Le rationalisme de Descartes*, p. 436).

§ 15. L'ego *hors subsistance*

Avant de déterminer si l'*ego* admet des modes d'être irréductibles à la subsistance dans la présence, il convient de risquer une induction *a priori*. Si la persistance détermine comme subsistance rien de moins que la substance même, il faut conclure que le temps du présent régit non seulement l'existence de la substance, mais encore toute existence possible. L'existence vaut ici déjà comme la catégorie qui, selon Kant, domine toute la modalité : l'existence effective (*Dasein*); elle s'oppose ainsi aux deux autres catégories de la modalité : la possibilité et la nécessité. Nous demandons : peut-on établir entre passé et futur d'une part, possibilité et nécessité de l'autre, une relation qui corresponde à celle que Descartes a explicitement établie entre le présent et l'effectivité (dans l'unique présence subsistante) ? Que, dans ses deux autres dimensions aussi, le temps cartésien joue selon et au titre de la modalité confirmerait que, dès la présence au présent, se décidait la manière d'être de l'étant. En envisageant la temporalité du passé et du futur selon Descartes, nous entreprenons certes de mesurer d'éventuelles exceptions au primat de la présence au présent, donc à la subsistance persistante comme manière d'être privilégiée de l'étant; mais nous demanderons aussi *a contrario* à ces autres temporalisations de nous confirmer que, d'emblée, la question du temps décidait de la manière d'être de l'étant.

L'exception au présent se rencontre tout d'abord dans le passé et grâce à lui. Il faut souligner de suite un paradoxe : il n'est pas aisé d'atteindre au passé dans une situation aussi gouvernée par le privilège de la présence que la situation cartésienne. Accéder au passé implique en effet, ici, de se défaire de la présence entendue comme seule disposition épistémique correcte (évidence présente) et position ontologique seule achevée (subsistance persistante) — donc implique de sortir de la présence au présent par entrée en dissidence, vers un horizon absolument impensable. En effet, au départ et de droit, la présence régit la *cogitatio*, qui ne peut pas ne pas durer pourvu qu'elle

reste exposée à la présence évidente : « ... ea certe est natura mentis meae ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio » (AT, VII, 65, 7-8); ou bien : « ... cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi (...) apparet ejus tres angulos aequales esse duobus rectis, nec possum non credere id verum esse, quamdiu ad ejus demonstrationem attendo » (69, 27-71, 1). L'effectivité de l'évidence présente se radicalise donc en une nécessité : aussi longtemps que dure l'évidence présente, la *cogitatio* ne peut pas cesser de convenir à cette évidence, ni, en convenant, de durer elle-même. La présence effective de l'évidence ne la pose pas seulement effectivement : elle l'impose nécessairement à la *cogitatio*, qui, ne pouvant s'y soustraire, s'y soumet en durant avec elle. Même le plus déclaré des sceptiques ne peut se dispenser d'assentiment à l'évidence présente : « ... numquam negavi ipsos Scepticos, quamdiu veritatem clare perspiciunt, ipsi sponte assentiri... »[72]. Il ne faut pas objecter, qu'il ne s'agit ici que de la temporalité de la connaissance, pour y restreindre ainsi la nécessité exercée par l'évidence effectivement présente sur la pensée. Car, précisément pour Descartes, la temporalité en général se définit à partir du *motus cogitationis*. Et de fait, il est aisé de voir que, selon le principe que toute chose persévère, autant qu'il est en elle, dans son état, quel qu'il soit, toute présence effective persévère dans son effectivité, autant qu'il est en elle, donc s'impose comme existence nécessaire nécessairement à la *cogitatio* qui se la représente. Par conséquent, il faut admettre le paradoxe que, si le temps se définit d'abord selon la *cogitatio*, si l'évidence présente détermine nécessairement la *cogitatio*, alors la plus grande difficulté ne consiste pas à parvenir à l'évidence présente, mais à accéder au passé — à s'arracher à la nécessité de penser la présence effective sans cesse persévérante. Comment une exception à l'effectivité de la présence serait-elle possible, si la chose

72. *A l'Hyperaspistes*, août 1641, n. 13, AT, III, 434, 1-3. Voir *Responsiones II* : « ... quamdiu recordamur ipsas [*sc.* conclusiones] ab evidentibus principiis fuisse deductas... » (AT, VII, 146, 21-22); de même *A Regius*, 24 mai 1640, AT, III, 64, 21-65, 15.

persévère par définition en soi, et si la *cogitatio* se soumet nécessairement à l'évidence présente ? La présence au présent rendrait ainsi impossible tant le passé que la contingence, donc la liberté de l'*ego cogito*. Il s'agit de soustraire la *cogitatio* à la nécessité de l'évidence qu'exerce sur elle une présence persistante. La possibilité du passé implique la possibilité pour la *cogitatio* de se soustraire à la nécessaire pensée de l'évidence présente. Possibilité du passé énonce ici, en fait, un pléonasme : si la présence au présent déploie son effectivité comme une nécessité, la possibilité ne deviendra elle-même possible et pensable qu'en rompant avec pareille effectivité nécessaire — qu'en passant au passé donc. La possibilité revient ainsi au passé, comme il revient au passé de dissoudre la persévérante nécessité de l'effectivité présente. S'il s'agit de défaire l'effectivité présente, il ne faut pas s'étonner que le passé naisse de ce qui, du point de vue du présent, ne peut apparaître que comme une impuissance; car seule une impuissance peut suspendre la puissance sempiternelle de la présence : « Etsi enim ejus sim naturae, ut quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse, quia tamen ejus etiam sum naturae ut non possim obtutum mentis in eandem rem semper defigere ad illam clare percipiendam, recurratque saepe memoria judicii ante facti... » (69, 16-21). Ma nature implique deux postulations temporelles contraires : d'une part, mon esprit ne peut pas ne pas suivre une évidence présente (donc en subir la nécessité) aussi longtemps qu'il y reste attentif; de l'autre, mon esprit ne peut rester toujours attentif à la même évidence présente; il ne peut se dérober à l'évidence présente, mais il ne reste pas présent à l'évidence; le « aussi longtemps, *quamdiu* » de l'évidence présente se voit suspendu par le « non pas toujours, *non semper* » de l'inattention. Le pouvoir de suspension de la présence caractérise l'esprit humain, constamment : « ... non potest [*sc.* mens] semper ad illas attendere... », « ... mens nostra non sine aliqua difficultate ac defatigatione potest ad ullas res attendere... » (*Principia Philosophiae I*, § 13 et 73), « ... infirmitatem humanae naturae quae semper in iisdem cogitationibus non immoratur... », « ... nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelque claires et évidentes qu'aient

été les raisons qui nous ont persuadés ci-devant quelque vérité »[73]. L'inattention suspend l'emprise nécessaire de l'évidence effectivement présente sur la pensée : l'évidence ne parvient désormais plus à la *cogitatio* que par la médiation indirecte d'une mémoire (*memoria judicii ante facti*, 69, 21) le plus souvent *mendax* (24, 15), qui brouille les derniers éclats d'une évidence dissoute dans le passé[74]. Il faut souligner qu'ici ce n'est pas le passé qui exige et rend possible la mémoire, mais bien la mémoire qui, comme dissolution de l'évidence présente que l'inattention vient d'arracher à son effectivité, ouvre le passé; donc aussi elle ouvre, en suspendant l'effectivité de la présence nécessaire, le domaine du possible. L'inattention au présent et la mémoire menteuse de l'effectivité, en suspendant la nécessité de la présence effective, suscitent bel et bien la liberté en sa plus haute figure, la liberté d'indifférence positive. Son exposé en 1644 reprend tous les moments que nous venons d'identifier : « ... voyant très clairement qu'une chose nous est propre, il est très malaisé, et même, comme je crois, impossible, pendant qu'on demeure en cette pensée, d'arrêter le cours de notre désir. Mais pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre, et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelqu'autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire »[75]. Ce texte doit se lire selon le fil

73. Respectivement *Epistula ad G. Voetium*, AT, VIII-2, 170, 11-13, et *A Elisabeth*, 15 septembre 1645, AT, IV, 295, 24-28.

74. Il faut ici songer aux instances contre lesquelles se définit et se conquiert originellement l'*intuitus* (pour lequel « necessaria est praesens evidentia », AT, X, 370, 7-8) : d'une part, le témoignage changeant des sens, d'autre part « male componentis imaginationis judicium fallax » (AT, X, 368, 14-15), imagination dont Descartes redira, plus loin, que « fallit ... fere semper » (424, 8). Or ce qui vaut de l'imagination vaut aussi de la mémoire, puisque « ... hanc phantasiam (...) eadem est quae memoria appellatur » (AT, X, 414, 19-24). La mémoire, en tant qu'application temporelle de l'imagination, s'oppose donc par principe à l'*intuitus*. Sur ces points, voir nos précisions dans *Règles utiles et claires...*, p. 119-125, 201-202, 206, 224-225 et 232.

75. *A Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 116, 3-15.

conducteur du temps; il confirme alors, premièrement, que l'évidence présente d'une vérité impose si nécessairement son effectivité à l'esprit que toute décision autonome lui devient « impossible », bref que l'effectivité de la présence au présent détruit par sa nécessité toute possibilité; deuxièmement, que la suspension de la nécessité implique la modification du mode de temporalisation qui l'instaure : l'inattention biaise avec l'évidence présente, triche avec l'empire de l'effectivité, se dérobe à sa nécessité sans possibilité à chaque fois en affaiblissant le présent par les écrans de la mémoire, de l'oubli et d'autres raisons; troisièmement, que la suspension de l'effectivité présente aboutit bien, en récusant l' « impossible », à rétablir « une puissance réelle et positive de se déterminer »[76]. Nous vérifions ainsi que la temporalité s'exerce comme temporalié de l'être des étants, puisque, de même que le présent mettait en jeu l'effectivité à titre de catégorie centrale de la modalité, le passé met en jeu la possibilité et révèle que le présent, comme présence persévérante dans la subsistance, débordait de l'effectivité sur la nécessité. Ce résultat, s'il appuie nos analyses antérieures, soulève pourtant bien des difficultés; en particulier, comment comprendre que l'*ego* n'accède à la possibilité, qui accueille sa liberté, qu'en récusant le présent de la *cogitatio* par le passé de la mémoire ? Ne va-t-il pas de soi que la liberté se temporalise selon l'avenir, et que l'avenir s'ouvre par le possible ? Ne va-t-il pas de soi que le passé concerne l'étant révolu et irréversible, donc accomplit la nécessité de l'impossible ?

Mais il se pourrait aussi que la temporalisation de l'être de l'étant selon les catégories de la modalité n'obéisse pas à la plus banale succession, et que le contournement de l'effectivité de la présence subsistante au présent exige des combinaisons plus subtiles entre passé et futur, nécessité et possibilité. Une analyse du temps de l'avenir va le confirmer aussitôt. L'avenir intervient explicitement dans les *Passions de l'âme*, lorsque pour marquer « l'ordre et le dénombrement des passions », après l'admiration et le doublet amour-haine, qui ne concernent tous que le présent, Descartes introduit le paramètre du

76. *A Mesland*, *ibid.*, 116, 17.

temps : « ... afin de les [*sc.* les autres passions] mettre par ordre, je distingue les temps, et considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir », dont « il est évident qu' [*sc.* il] regarde toujours l'avenir »[77]. Que désire le désir, quand il porte sur le futur, ou plutôt, selon le mot de Descartes, sur le « temps à venir » ? Il s'exerce à acquérir un bien et à éviter un mal, mais « aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien ou l'absence d'un mal », car « on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent »[78]. L'avenir qu'ouvre le désir reste à ce point déterminé par la présence subsistante qu'il répète littéralement le principe même de la subsistance — conserver un bien présent répond en effet exactement à la persévérance en son état de toute chose subsistante. Il ne suffit donc pas au désir d'invoquer l'avenir pour se soustraire au primat de la présence persévérant au présent; l'avenir pourrait bien, au contraire, ne travailler qu'à la perpétuer. Le futur n'ouvrirait un authentique avenir au désir que si la possibilité se manifestait comme telle — en se libérant de l'effectivité de la présence. La question sur l'avenir du désir se transforme ainsi en question sur la possibilité d'un objet tel qu'il puisse se faire désirer; mais pour pouvoir se faire désirer, il faut que cet objet relève de la possibilité, et fasse exception à la nécessité, qui, elle, ne le ferait que certainement haïr ou certainement aimer. Bref, pour Descartes, l'avenir du désir admet-il la modalité de la possibilité ? Les désirs se rangent en trois classes. Ceux « dont l'événement ne dépend que de nous » se réduisent, en fait, à l'usage de notre libre arbitre, et n'impliquent l'effectivité d'aucun objet extérieur; ils ne posent donc pas la question de la possibilité[79]. Au

77. *Passions de l'âme*, respectivement titre de la Seconde Partie, AT, XI, 373, 1-2, puis § 57, 374, 22-375, 2, et enfin 7-8. Voir § 80, 387, 19-20, et § 86, 392, 22-24.

78. *Passions de l'âme*, § 57, 375, 5-6. Voir § 86, 392, 24-26.

79. *Passions de l'âme*, § 144, 436, 13. Les « choses qui dépendent de nous » ne dépendent pas seulement « de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre » (436, 26-27); elles se réduisent, en fait, à lui seul : « ... il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés » (§ 153, 446, 2-3). Voir *A Mersenne*, 3 décembre 1640, AT, III, 249, 3-13, et *A Christine*, 20 novembre 1647, AT, V, 82, 21-83, 19. Pour une analyse d'ensemble de cet idéal de sagesse, voir *Sur la théologie blanche...*, § 17, p. 396-426.

contraire, les désirs « qui ne dépendent que des autres causes » mettent en œuvre des « choses », qui « peuvent n'arriver pas ». Devons-nous en inférer que, pour la première fois, Descartes va penser comme telle la modalité de la possibilité, qu'ouvre par excellence l'avenir ? C'est pourtant l'inverse qui se produit : le possible implique une incertitude et échappe à la représentation comme l'avenir au présent; or toute incertitude implique de soi un dommage et un danger; il faut donc réduire l'incertitude d'un possible à venir et non représentable. Pour sauvegarder les droits de la présence effective, Descartes entreprend de réduire la possibilité qu'ouvre l'avenir par la nécessité où persévère la présence : « ... nous devons souvent faire réflexion sur la providence divine, et nous représenter qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle n'a été déterminée de toute éternité par cette Providence; en sorte qu'elle est comme une Fatalité ou une Nécessité immuable », « ... nous devons penser qu'à notre égard il n'arrive rien qui ne soit nécessaire et comme fatal, en sorte que nous ne pouvons sans erreur désirer qu'il arrive d'autre façon »[80]. Descartes trace déjà explicitement, en quelques lignes, l'essentiel de l'intention éthique de Spinoza : le possible implique une contingence, qui ne nous paraît acquise que par ignorance de la totalité des causes qui concourent en tout événement nécessaire puisque effectif : « ... cette opinion n'est fondée que sur ce que nous ne connaissons pas toutes les causes qui contribuent à chaque effet »[81]. La nécessité

80. Respectivement *Passions de l'âme*, § 145, 437, 17, puis 19, puis 22; ensuite § 145, 438, 2-7, et § 146, 439, 9-12. Ce dont on rapprochera une déclaration *A Elisabeth*, 15 septembre 1645 : « Entre lesquelles [*sc.* choses] la première et la principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles : cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme étant expressément envoyées de Dieu » (AT, IV, 291, 20-26).

81. *Passions de l'âme*, § 145, AT, XI, 438, 16-18, qui anticipe littéralement Spinoza, *Ethique I*, § 33, *sc. 1* : « At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. » La contingence ne détermine pas réellement la chose, mais atteste que nous n'en avons qu'une connaissance inadéquate : « ... pendet a causis ignotis... » (*De Intellectus Emendatione*, § 53, voir § 92 et 96), « ... ignari causarum, a quibus determinantur » (*Ethique II*, § 35, *sc.*), « ... ipsa experientia non minus clare quam Ratio doceat, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii,

peut n'être pas effectivement connue, mais en principe elle se trouve postulée, afin de réduire la possibilité même d'un événement possible à l'impossibilité — le futur entérine seulement la nécessité effective, sans faire droit à l'advenue du moindre possible. Futur sans avenir, possible sous nécessité, le désir renonce entièrement à représenter son objet en tant qu'à venir. La présence effective persiste au point qu'elle domine, comme nécessité d'elle-même, le futur et le possible. Au paradoxe précédent — le passé ouvre la modalité de la possibilité — s'en ajoute un second, symétrique : l'avenir se ferme selon la modalité de la nécessité. Les catégories de la modalité se temporalisent donc suivant un strict mais étrange schéma : passé/possibilité, présent/effectivité, futur/nécessité.

Pouvons-nous confirmer et comprendre le paradoxe que nous constatons ainsi ? Pour le tenter, demandons si les deux temps du paradoxe — passé et futur — procèdent d'un caractère commun. Le passé s'ouvre à la possibilité pour autant qu'il suspend, par inattention et mémoire, l'empire de la présence effective. Inversement le futur sombre dans la nécessité pour autant qu'il se laisse représenter à partir de la présence effective qui y persévère. Ainsi, dans les deux temporalisations, les deux modalités n'entrent en jeu que par une commune opposition à la présence de l'effectivité. Nous en trouvons une confirmation, si nous revenons à la question du désir : il est désormais acquis que, pour s'en tenir à la représentation de l'événe-

et causarum, a quibus determinantur, ignari » (*Ethique III*, § 2, *sc.*). Il ne faut pas céder trop facilement à l'opposition entre un libre arbitre cartésien, qui présupposerait la contingence dans le monde, et une nécessité de la nature naturée, qui exclut, selon Spinoza, le libre arbitre. En fait, Spinoza répète la position initiale de Descartes : du point de vue épistémique et selon la *cogitatio*, la contingence n'a pas lieu d'apparaître; l'exigence d'ordre (pour la *cogitatio*) et le *dictat* de la raison *(causa)* bannissent par principe la moindre interruption de la *series rerum*. La différence entre Descartes et Spinoza n'intervient qu'ensuite, quand il s'agit d'interpréter le constat de nécessité. Spinoza transpose la nécessité de la nature naturée à l'éthique, sans distinguer les ordres ni les domaines. Descartes refuse de penser selon la même représentation de nécessité les événements physiques et la liberté de l'esprit humain; il se risque donc à penser ces deux énoncés, littéralement contradictoires — sans élimination (Spinoza), ni conciliation (Malebranche, Leibniz). Il n'est pas déplacé de suggérer que Descartes fait directement signe vers Kant, ici, comme souvent ailleurs.

ment et à la connaissance des causes de l'objet, la nécessité interdit la moindre possibilité, donc la moindre liberté. S'ensuit-il que l'*ego* doive renoncer à la possibilité d'une liberté ? Aucunement, à condition de faire comme si la nécessité pouvait ne pas intervenir, encore que nous connaissions certainement qu'elle intervient : « ... bien que peut-être le décret de la Providence soit tel, que si nous allons par le chemin qu'on estime le plus sûr, nous ne manquerons pas d'être volés, et qu'au contraire nous pourrons passer par l'autre sans aucun danger : nous ne devons pas pour cela être indifférents à choisir l'un ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret »[82]. L'ambiguïté de cette double position correspond à l'ambiguïté de la troisième classe des désirs « qui dépendent de nous et d'autrui ». En effet, puisque de fait nous ignorons les causes qui imposent la nécessité à l'événement futur, nous pouvons faire comme s'il restait possible, et agir comme si l'événement était bien à venir, parce que indéterminé pour la représentation. Qu'il s'agisse, ici encore, de transgresser la représentation de l'évidence présente seule effective, le confirme l'argument toujours invoqué par Descartes pour justifier l'assomption d'une liberté et d'une possibilité non représentables : la liberté ne se représente pas, mais s'expérimente. Mieux : cette expérience s'impose quels que soient les arguments rationnels qui la contredisent : « Sed interim, a quocunque tandem simus, et quantumvis ille sit potens, quantumvis, fallax, hanc nihilominus in nobis libertatem esse experimur... »; « ... nihilominus enim hanc in nobis libertatem esse experibamur... », « ... ego certe mea libertate gaudebo, cum et illam apud me experiar, et a te nulla ratione, sed nudis tantum negationibus, impugnetur. Majoremque forte apud alios merebor fidem, quia id affirmo quod expertus sum, et quilibet apud se poterit experiri, quam tu, quae idem negas ob id tantum,

82. *Passions de l'âme*, § 146, 439, 26-440, 4. La situation, où nous agissons comme si nous étions libres et comme si l'événement obéissait à une rationalité prévisible, avait déjà été analysée comme la seconde maxime de la « morale par provision » dans le *Discours de la Méthode* (*DM*, 24, 18-25, 19). Voir l'excellent commentaire d'E. Gilson, in *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, Paris, 1925, p. 242-244.

quod forte non experta sis »[83]. La liberté ne se représente pas, parce que la représentation implique la présence de l'objet à la *cogitatio* et que toute présence tend à persister en son état, donc à prolonger son effectivité en nécessité; ainsi la liberté ne devient possible — n'accède au possible comme à son domaine propre — qu'en outrepassant la représentation présente. Le passé trouvait le possible en suspendant par la mémoire inattentive l'évidence présente. Ici la liberté ne conquiert sa possibilité qu'en opposant à l'évidence présente de la *cogitatio* l'expérience irrécusable — et donc irreprésentable — du choix arbitraire. La liberté s'expose en tant même qu'elle s'expérimente comme la possibilité de l'impossible. D'où l'aporie clairement construite et assumée par Descartes. D'une part, nous comprenons que la toute-puissance de Dieu entraîne sa préscience, donc la nécessité : « ... hanc quidem a nobis satis attingi, ut clare et distincte percipiamus ipsam in Deo esse... » D'autre part, nous comprenons que cette nécessité contredit la liberté dont nous restons intimement conscients : « ... non autem satis comprehendi, ut videamus quo pacto libertas hominum actiones indeterminatas relinquat; libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus. » Comment donc concilier et comprendre ces exigences contradictoires ? Il faut insister sur la décision cartésienne ici : Descartes, précisément, décide sans tenter une conciliation sans doute — pour la représentation cogitative — impossible; il décide qu'il peut décider (en faveur de la liberté), même s'il ne peut pas comprendre comment il le peut; il se décide à prendre une décision qu'il ne peut comprendre, et dont il ne peut se représenter la possibilité, parce qu'il l'expérimente au-delà de la *cogitatio* présente à l'effectivité : « Absurdum enim esset,

83. Respectivement *Principia Philosophiae I*, § 6 et § 39, puis *Responsiones V*, AT, VII, 377, 22-28. Cette « expérience » se trouve consignée dès la *Meditatio IV* : « Nec vero etiam queri possum, quod non satis amplam et perfectam voluntatem, sive arbitrii libertatem, a Deo acceperim; nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior » (56, 26-30); et : « Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam » (57, 11-13). De même les *Responsiones III* : « Nihil autem de libertate hîc assumpsi, nisi quod omnes experimur in nobis » (191, 5-6).

propterea quod non comprehendimus unam rem, quam scimus ex natura sua nobis esse debere incomprehensibilem, de aliâ dubitare, quam intime comprehendimus, atque apud nosmet ipsos experimur » (*Principia Philosophiae I*, § 41)[84]. La nécessité ne le cède donc pas à une représentation cogitative de la possibilité au futur, puisque la représentation produit nécessairement la présence; elle cède devant l'expérience incompréhensible de la liberté, qui n'ouvre la possibilité d'un événement à venir qu'en quittant le face à face de la présence avec le présent, donc en outrepassant la représentation. De même que la mémoire inattentive suscitait le passé, et non l'inverse, de même la décision en faveur de la liberté ouvre la possibilité à venir, et non l'inverse. Dans les deux cas, passé et avenir travaillent au profit de l'unique possibilité, même si dans le second cas l'avenir commençait, en se laissant comprendre et représenter, par confirmer la nécessité. La répartition ultime des catégories de la modalité selon le temps devrait désormais se rectifier ainsi : passé/possibilité sans représentation (mémoire inattentive) — présent/effectivité, donc nécessité par représentation de l'évidence présente persistant dans le présent — futur/possibilité d'un avenir sans représentation (décision en faveur de la liberté expérimentée). En un mot, l'*ego* accède à d'autres modalités de l'être que la présence, ou à d'autres temporalisations que le présent, en accomplissant une seule et unique démarche : transgresser la *cogitatio* de l'évidence présente, telle qu'elle présente à elle-même la présence persistante de l'étant subsistant. Parce que la présence effective s'engendre elle-même comme la nécessité de sa propre persévérance, une seule modalité excède la présence nécessaire — la possibilité. Elle ne s'ouvre au passé et à l'avenir qu'autant qu'eux-mêmes outrepassent le présent de la représentation cogitative. L'existence effective se temporalise si radicalement au présent, et le présent s'accomplit si intimement dans la *cogitatio*, qu'en termes cartésiens seul l'abandon de la *cogitatio* et de l'effectivité ouvre l'accès

84. Voir aussi : « Etsi vero multi sint qui, cum ad praeordinationem Dei respiciunt, capere non possunt quomodo cum ipsa consistat nostra libertas, nemo tamen cum seipsum tantum respicit, non experitur unum et idem esse voluntarium et liberum » (*Responsiones V*, 191, 9-13).

au possible, et, par conséquence, la possibilité du passé ou de l'avenir. Nous avons ainsi déjà répondu à la troisième et dernière question concernant la déduction égologique du temps : le passé et l'avenir confirment l'interprétation temporelle de l'être de l'étant par Descartes, et en elle le primat de la présence au présent; en effet, l'*ego* ne peut outrepasser la présence persistante qu'en renonçant du même coup, pour accéder à la possibilité du passé ou à la liberté de l'avenir, à l'exercice ordinaire de la *cogitatio*, à savoir la représentation par et dans l'évidence présente. La temporalisation selon la présence discerne ainsi les étants effectifs des étants qui ne le sont plus ou pas encore, mais surtout elle interdit à l'*ego* de penser hors de la présence à soi. L'équation entre être et pensée se temporalise elle-même selon le présent persistant au présent. L'*ego* n'aurait pas pu déduire de lui-même la substantialité subsistante, s'il n'avait le premier accompli la présence (à soi) persistant dans le présent. Le temps — selon le présent — ménageait d'emblée la déduction égologique de la substance.

L'*ego* accomplit donc pleinement sa fonction métaphysique : non seulement il s'impose à titre d'étant par excellence, mais il détermine à partir de son mode d'être le mode d'être universel de tous les étants : à partir de l'*ego*, et parce que « ego autem substantia », tout étant, pour être, sera (ou ne sera pas) sur le mode de la substance; pareillement, à partir de l'*ego*, et parce que « percipio me nunc esse », tout étant, pour être, durera (ou non) sur le mode de la présence persévérant dans le présent. L'*ego* n'appartient donc pas tant à la métaphysique cartésienne qu'il ne la constitue pour une part décisive, sinon exclusive. Pourtant, la conquête de ces résultats positivement métaphysiques révèle une faille dans l'*ego* : il ne peut s'accomplir comme l'opérateur de la *cogitatio* qu'en s'en tenant à l'évidence présente et en demeurant fixé dans sa propre substantialité persistante, sans possibilité ni liberté; inversement, l'*ego* n'accède à la possibilité qu'en renonçant à l'évidence présente et ne peut exercer sa liberté qu'en renonçant à la comprendre, pour seulement l'expérimenter. L'*ego* se scinde-t-il donc en un opérateur, souverain mais fixé, de la *cogitatio* et une libre possibilité, obscurcie à elle-même ?

Ici comme souvent, la grandeur presque unique de Descartes tient à sa capacité d'affronter une contradiction interne, parce qu'il ne s'agit pas de l'incohérence du raisonnement, mais de la dualité des choses mêmes. Autrement dit, si l'*ego* acquiert parfaitement un statut métaphysique, s'y épuise-t-il parfaitement ? La possibilité de déborder la présence persistante de la *cogitatio* et comme de traverser le miroir s'atteste dans la possibilité d'une liberté incompréhensible. Lorsque Descartes substitue à toutes autres notions primitives la liberté et l'union de l'âme avec le corps, en renonçant explicitement à les concilier avec les précédentes, n'admet-il point un *ego* non cogitatif et non substantiel[85] ? Autrement demandé : suis-je, comme *ego*, parce que et en tant que j'exerce la *cogitatio* persistant dans la présence, ou bien parce que et en tant que, comme libre possible, je suis destiné à mourir ? Pour le dire avec Heidegger : « La certitude que je suis cela même dans mon devoir-mourir, telle est ***la certitude fondamentale du Dasein même***, et telle est l'énonciation authentique du *Dasein*, tandis que le "cogito sum" n'en est que l'apparence. Si des formules trop aiguisées peuvent vouloir dire quelque chose, l'énon-

85. D'une part « nous sommes aussi assurés de notre libre arbitre que d'aucune autre notion première; car c'en est véritablement une » (*A Mersenne*, décembre 1640, AT, III, 259, 9-11) — c'est-à-dire que le libre arbitre ne dépend d'aucun présupposé théorique, mais présuppose son propre *factum* et inaugure un ordre de raisons absolument nouveau — « ... car étant primitive, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même » (*A Elisabeth*, 21 mai 1643, AT, III, 666, 4-6). D'autre part, l'union de l'âme et du corps constitue une notion primitive : « ... enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle [*sc.* notion primitive] de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (*ibid.*, 665, 20-24; voir 28 juin 1643, 691, 26-692, 20); ici l'union reste inaccessible à « l'entendement seul (...) même aidé de l'imagination... » (692, 1-2), en sorte qu'il faille recourir aux « sens » (692, 3) et aux « conversations ordinaires » (692, 17) pour la comprendre. Ainsi l'union de l'âme et du corps partage avec le libre arbitre, outre le rang de notion primitive (ou première), le recours obligé, pour en prendre la moindre connaissance, non à la *cogitatio*, mais à une expérience plus confuse, qui ne livre pas d'objet au regard d'une évidence présente. A ce repli de la *cogitatio*, tant comme mode que comme objet de connaissance, répond la disparition de la *substance*, pour définir l'*ego* : dans les *Passions de l'âme*, ce terme se réduit à un *hapax*, qui ne désigne que le cerveau : « ... une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance [*sc.* le cerveau] ... » (§ 31, AT, XI, 352, 12-13), jamais la *mens* ni l'*ego*.

ciation appropriée et pertinente pour l'essence du *Dasein* serait : *sum moribundus*, et non pas "moribundus" à titre de gravement malade ou de blessé, mais : pour autant que je suis, je suis "moribundus" — *ce n'est que le "moribundus" qui donne au Dasein pour la première fois son sens* »[86]. S'agit-il ici seulement d'une méditation propre à l'analytique existentielle du *Dasein*, dont l'*ego* cartésien subirait occasionnellement l'intérêt ambigu, ou d'un essai pour arracher l'*ego* du « cogito, sum » au statut métaphysique qu'il vient d'atteindre sous nos yeux, et pour tenter directement (trop, sans doute, pour aboutir) un dépassement de la métaphysique sur l'*ego* cartésien ?

86. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, G. A., 20, p. 427-438. On songe ici à J. Derrida : « *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel*. (...) Le mouvement qui conduit du *Je suis* à la détermination de mon être comme *res cogitans* (donc comme immortalité) est le mouvement par lequel l'origine de la présence et de l'idéalité se dérobe dans la présence et l'idéalité qu'elle rend possibles » (*La voix et le phénomène*, Paris, [1]1967, [4]1983, p. 60-61).

IV

DIEU

§ 16. *La question des noms divins*

Une frontière sépare donc l'*ego* de lui-même, ou plutôt sépare une acceptation strictement métaphysique de l'*ego*, qui est alors sur le mode de la subsistance permanente, d'une autre acception, plus rare et moins aisément thématisable, où l'*ego* exerce la possibilité et même l'impossibilité. Avant de pouvoir identifier ce second visage de l'*ego*, et pour y parvenir, il faudrait confirmer la réalité et la légitimité d'une telle séparation, qui prétend manifester rien de moins que des limites de la métaphysique. N'attribuons-nous pas, fort imprudemment, à Descartes soit une incohérence dommageable, soit des interrogations anachroniques ? Il faut donc, sans nul doute, répéter, pour l'affirmer ou l'infirmer, la distinction que nous avons cru reconnaître, une première fois, entre deux acceptions de l'*ego*. Et, de fait, nous le pouvons à propos d'un autre étant, Dieu. Plusieurs motifs nous l'indiquent. *a)* L'*ego* n'accède, nous l'avons vu, à son statut métaphysique, et donc n'y échappe éventuellement qu'à partir de l'équivalence, posée par Hegel en thèse métaphysique fondamentale, de la pensée avec l'être. Or cette équivalence, Hegel y insiste souvent, ne concerne pas seulement ni d'abord l'*ego*, mais bien Dieu : « ... l'unité de la pensée et de l'être. Ce qui est ici donné dans la forme de Dieu, ce n'est nulle autre représentation que celle qui est donnée dans le *Cogito, ergo sum* — l'être

et la pensée inséparablement liés »[1]. Bref, la décision théorique qui institue métaphysiquement l'*ego* intronise aussi métaphysiquement Dieu. Par conséquent, de la même manière qu'ils partagent un semblable statut métaphysique, ils pourraient semblablement l'aménager et, éventuellement, le transgresser, dans une mesure au moins partielle qui reste à déterminer pour l'un et l'autre. *b)* Que Dieu entre en métaphysique par une instauration équivoque, il est un autre motif de le soupçonner — le redoublement de l'onto-théo-logie précédemment dégagé (chap. II); Dieu y reçoit non pas un, mais deux sites métaphysiques, d'abord comme l'étant le plus cogitable, ensuite comme l'étant *causa sui*. Cette distorsion mérite d'autant plus qu'on l'éclaircisse qu'elle s'approfondit en un second déséquilibre : de ces deux sites, seul le second offre à Dieu le rang de l'étant par excellence, de la *causa sui* qui accomplit en son effectivité la détermination universelle de tout étant *ut causatum*; dans le premier site, au contraire, Dieu n'accomplit pas la détermination universelle de l'étant *ut cogitatum*, puisqu'il reste lui aussi un *cogitatum* soumis, malgré sa divinité, à l'étant par excellence, l'*ego* comme la seule *cogitatio sui*. L'enquête ne peut donc plus esquiver cette multiforme aporie, et doit rechercher si les deux noms métaphysiques attribués à Dieu peuvent convenir ensemble sans contradiction, donc s'ils épuisent la pensée cartésienne de Dieu et la bornent strictement au domaine métaphysique balisé par l'onto-théo-logie redoublée. *c)* De fait, Descartes a consciemment tenté de déterminer, par et au-delà de son existence, la nature de Dieu, puisqu'il a prétendu en avoir pensé les attributs : « J'ai prouvé bien expressément que Dieu était Créateur de toutes choses, et ensemble tous ses autres attributs »[2]. Admettre l'idée de Dieu implique nécessairement que l'on admette des attributs divins; celui qui nie cette implication se contredit lui-même : « ... comment pourrait-il assurer que ces attributs [infinité, incompréhensibilité], et une infinité d'autres qui nous expriment sa [*sc.* Dieu] grandeur, lui conviennent, s'il n'en avait l'idée ? »; en sorte que les attributs soient aussi inséparables de l'idée de Dieu, que l'idée

1. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *Jubileum Ausgabe*, Bd. XIX, p. 350, trad. fr. Garniron, *op. cit.*, p. 1414.
2. *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, 297, 15-17.

de Dieu des attributs : « Et l'on aurait beau dire, par exemple, que *Dieu est*, et que quelque attribut ou perfection lui appartient, ce ne serait rien dire, puisque cela ne porterait aucune signification à notre esprit; ce qui serait la chose la plus impie et la plus impertinente du monde »[3]. Par conséquent, l'idée de Dieu ne peut se connaître — or nous la connaissons, « Habemus autem ideam Dei » (AT, VII, 167, 17) — que si s'en éclaircissent avec une claire évidence les attributs. Aussi bien, les *Meditationes* entreprennent une enquête « ... de singulis Dei attributis, quorum aliquod in nobis vestigium agnoscimus » (137, 13-14), à partir du présupposé que « ... intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam » (117, 6-7), donc qu'inversement l'existence de Dieu ne peut se séparer des autres attributs, et en exige l'étude. Lorsque l'existence de Dieu se trouve, pour la première fois, établie, elle suscite une contemplation, mais une contemplation immédiatement élargie aux attributs : « ... in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere » (52, 12-13). Lorsque son existence va, une seconde fois, s'établir démonstrativement, Descartes mentionne, par avance, les attributs divins : « Multa mihi supersunt de Dei attributis (...) investiganda » (63, 4-5). L'examen des attributs de Dieu faisant partie intégrante du projet d'en démontrer l'existence, Descartes devait donc, en les étudiant, décider, plus clairement que nous ne l'avons encore vu, de son essence, donc, selon les termes de notre enquête, de la cohérence des diverses définitions appliquées à Dieu, et, éventuellement, de leur appartenance — ou non — à la métaphysique désignée par l'onto-théo-logie redoublée de la *cogitatio* et de la *causa*. *d)* Un dernier argument pourrait, bien qu'il reste extrinsèque, le confirmer. Descartes reconnaît une fois, en incise, n'avoir « ... rien dit touchant la connaissance de Dieu, que tous les théologiens ne disent aussi »[4]. Bien que, dans le contexte, il s'agisse de la possibilité

3. *A Mersenne*, juillet 1641, AT, III, 394, 1-4 puis 8-13.
4. *A Mersenne*, mars 1642, AT, III, 544, 17-19. Peut-être faut-il aussi songer à la formule *Deus est suum esse* (AT, III, 433, 9-11 et VII, 383, 15), directement reprise de saint Thomas, « Deus non solum est sua essentia (...), sed etiam suum esse » et « ... sua igitur essentia est suum esse » (*Summa theologiae*, *Ia*, q. 3, a. 4, *resp.*).

d'une connaissance naturelle de Dieu, en général, il est aussi permis d'entendre cette protestation comme l'indice d'une discussion, ou du moins d'une confrontation tacite avec les théologiens contemporains, en particulier sur la détermination des attributs divins. Comment d'ailleurs Descartes aurait-il pu tout ignorer de débats théologiques célèbres en son temps ? Nous suggérons ici en particulier une hypothèse : un jésuite, Lessius, ancien élève de Suarez, né à Anvers (en 1554) et mort à Louvain (en 1623), après y avoir enseigné avec éclat et non sans controverses fameuses, avait publié d'abord un traité *De perfectionibus moribusque divinis* (Anvers, 1620, Paris, 1620), puis, à titre posthume, au moment même de la rédaction des *Meditationes*, un traité sur les *Quinquaginta nomina Dei* (Bruxelles, 1640); sans prétendre — aucun argument ne le suggère — que Descartes en ait subi l'influence directe, ni même qu'il les ait lus sérieusement, nous n'écarterons pas la possibilité qu'il en ait eu une connaissance à tout le moins indirecte (et l'expérience montre, chaque jour, que ce rapport n'est pas le plus faible). Ce rapprochement pourrait avoir une double utilité; d'abord de permettre une comparaison, en certains cas délicats, entre les décisions cartésiennes sur les attributs divins et celles d'un théologien reconnu; ensuite et surtout de réinscrire l'entreprise cartésienne — donner des noms métaphysiquement rigoureux à Dieu, et au Dieu de la révélation chrétienne — dans le débat théologique constant qui se joue avec le traité des noms divins, tel qu'inauguré thématiquement par Denys l'Aréopagite, il traverse tout le Moyen Age, et trouve l'un de ses derniers représentants notable précisément dans la personne de Lessius[5]. Remarquable paraît l'insistance de Lessius à maintenir la distinction dionysienne entre, d'une part, la connaissance de Dieu « par affirmations ou concepts positifs », et, de l'autre, la connaissance par « négations ou concepts négatifs ». Ce couple permet d'emblée de nommer Dieu aussi bien comme « ... esprit très sublime, très bon, très grand, éternel, très puissant, très sage, très bienveillant, très saint, très

5. Une histoire du traité des noms divins reste à écrire. Nous nous permettons de renvoyer, à ce propos, à nos études *L'idole et la distance*, Paris, 1977, chap. III, et *Dieu sans l'être*, Paris, 1982, chap. III.

juste, très miséricordieux, très beau, présent à toutes choses, intimement créateur de tout, formateur, conservateur, gouverneur et ordonnateur de toutes choses à sa gloire en tant que leur premier principe et leur fin ultime », qu'inversement comme « ... esprit infini, immense, éternel, élevé infiniment au-delà de toute perfection, excellence, et grandeur concevables par un esprit créé : au-delà de toute substance, de toute-puissance, de toute sagesse, de tout entendement, de toute lumière, de toute beauté, de toute sainteté, de toute justice, de toute bonté, de toute béatitude, de toute gloire; en sorte qu'il ne soit proprement rien de ces choses, semblable à nulle d'entre elles et infiniment plus sublime et plus élevé qu'elles »[6]. Ce double énoncé définit l'horizon à l'intérieur duquel la détermination cartésienne des attributs de Dieu apparaît non seulement plus intelligible (en ses innovations comme en ses reprises), mais surtout une manière de traité des noms divins. Bref, nous proposons de tenter de lire la discussion cartésienne des attributs de Dieu comme une répétition métaphysique du traité théologique des noms divins. A cette condition seulement il deviendra possible de répondre à la question cruciale : comment et dans quelles limites Dieu entre, avec l'onto-théo-logie redoublée de Descartes, en métaphysique ? Le rapprochement avec Lessius constitue, plus qu'un recours arbitraire, un point de repère précieux. Il nous paraît d'ailleurs d'autant moins illégitime que, entre autres points communs, Lessius et Descartes lient étroitement l'infini à l'incompréhensibilité; lorsque Descartes rétorque à Gassendi que « ... idea enim infiniti ut sit

6. L. Lessius, *Quinquaginta nomina Dei*, respectivement : « ... per affirmationes seu conceptus positivos (...) per negationes, seu conceptus negativos... » (chap. I, p. 6 — le prologue fait référence explicite à Denys, p. 5); puis : « Priori modo, concipimus Deum esse spiritum sublimissimum, optimum, maximum, sempiternum, potentissimum, sapientissimum, benignissimum, sanctissimum, justissimum, misericordissimum, pulcherrimum, rebus omnibus praesentem, omnia interius creantem, formantem, conservantem, gubernantem et ad suam gloriam ordinantem tanquam primum principium et finem rerum omnium » (chap. I, p. 6-7); et enfin : « Posteriori modo Deus concipitur esse Spiritus infinitus, immensus, sempiternus, infinitus supra omnium perfectionem, excellentiam et magnitudinem a mente creata conceptibilem elevatus : supra omnem substantiam, supra omnem potentiam, supra omnem sanctitatem, omnem justitiam, omnem bonitatem, omnem beatitudinem, omnem gloriam; adeo ut ipse nihil horum proprie sit, nulli horum sit similis, sed infinite sublimior et praestantior » (chap. I, p. 8).

vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur » (368, 2-4), il semble citer Lessius : « Deum ratione suae infinitatis esse incomprehensibilem »[7]. Pour ces quatre motifs, la détermination de l'essence de Dieu devient une tâche fondamentale pour mesurer la constitution cartésienne de la métaphysique.

Les *Meditationes* évoquent le ou les noms de Dieu dès leur premier moment, la mise en doute universelle. Pourtant, aucune définition explicite de Dieu n'est alors fixée, pour des motifs rigoureux que nous préciserons plus bas. Ce n'est qu'avec la *Meditatio III* qu'interviennent, pour soutenir la preuve de son existence, des formulations développées de l'essence et des attributs de Dieu, au point qu'ainsi Descartes entre, consciemment ou non, peu importe, dans le débat sur les noms divins. Lisons donc les deux formules ainsi introduites. Soit une première définition [1] : « ... illa [*sc.* idea] per quam summum aliquem Deum, aeternum, infinitum, omniscium, omnipotentem, rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt creatorem intelligo » (AT, VII, 40, 16-18). Soit la deuxième formulation [2] : « Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat est creatum » (45, 11-14). Ces deux énoncés, que nous citerons désormais [1] et [2], encadrent la preuve dite par les effets de l'existence de Dieu, qui s'ouvre peu avant [1] — « Sed alia quaedam via mihi occurrit... » (40, 5) —, et se clôt peu après [2] — « Ideoque ex antedictis Deum necessario existere, est concluendum » (45, 17-18). Cette situation très localisée soulève aussitôt une difficulté, elle-même multiforme : à l'évidence [1] et [2] n'interviennent que dans le cadre de la seconde onto-théo-logie, puisque [1] apparaît

7. L. Lessius, *De Perfectionibus moribusque divinis*, I, 2, éd. 1620, Paris, p. 11. Voir le développement subséquent : « Omnis hi modi incomprehensibilitatis sequuntur ex ejus infinitate : sed nos hic potissimum agimus de tertio, quo Deus dicitur *incomprehensibilis* omni intellectui creato. Hoc modo Dionysius et Damascenus Deum dicunt esse ἀκαταληπτον, ἀπερίληπτον, ἀπεριχώριστον » *(ibid.)*. Si la formule de Descartes dépendait, même de loin, de Lessius, elle remonterait donc directement à Denys, et par lui, à toute la tradition des Pères. On nous permettra de laisser ouverte cette assez fascinante hypothèse. Voir *infra*, n. 36.

dans la même page où surgissent aussi, en une prodigieuse relance de l'*ordo ratinum*, la *substantia* (40, 12) et le principe de causalité universelle (40, 21-23). Quel lien entretiennent ces trois thèses, si du moins leur proximité textuelle n'est pas conceptuellement fortuite ? Les attributs divins énoncés par [1] et [2] bornent-ils leur validité à la seule onto-théo-logie de l'*ens ut causatum*, ou bien la débordent-ils par avance ? D'ailleurs, [1] et [2], qui s'introduisent par un même *intelligo* (40, 18 = 45, 11), peuvent-ils prétendre donner une définition réelle de Dieu et de ses attributs, ou doivent-ils se proposer comme de simples hypothèses de travail ?[8]. Dans ce cas, comment comprendre que cette idée de Dieu puisse, à la fois, rester hypothétique et nous être effectivement donnée — « Si detur Dei idea (ut manifestum est illam dari)... » (183, 21), « Habemus autem ideam Dei... » (167, 17) ? Pareilles difficultés ne peuvent trouver de résolution rapide ni aisée; elles réclament un examen détaillé de chacun des attributs successivement mentionné par [1] et [2]. A cette condition seulement, l'objection d'incohérence *(inconsistency)* pourra trouver mieux qu'une confirmation ou une infirmation formelles et superficielles — une validation mesurée, historialement et conceptuellement mesurée[9]. Reprenons donc, pas à pas, les termes attribués à Dieu par [1] et [2], en vue d'en éprouver les multiples cohérences ou incohérences et d'en reconstituer les partielles nécessités.

Quaedam [*substantia*], telle s'énonce, comme première détermination de Dieu, l'indétermination elle-même; les deux formules s'y accordent : *Quaedam* [2] (45, 11) répond en effet à *aliquis* [*sc. Deus*] de [1] (40, 16). Bien que masquée dans la traduction française par un

8. *Intelligo* introduisant une définition de Dieu : AT, VII, 50, 19; 40, 18; 45, 11; 109, 7, etc. Les formules [1] et [2] sont commentées directement, entre autres, par E. M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, Cambridge, Mass., 1980, p. 127-128 (« Is this definition stipulative or reportive ? »).

9. H. Frankfurt, « Descartes on the consistency of reason », *in* M. Hooker (ed.), *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, Baltimore/Londres, 1978, p. 36. Voir aussi, du même auteur, l'étude sur « Descartes' validation of reason », *American Philosophical Quarterly*, II/2, 1965, particulièrement p. 223-225. D'où notre étude « The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity », *in* A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Los Angeles, 1986.

simple article indéfini (*un/une*, AT, IX-1, 32, 5 et 35, 41), cette indétermination détermine constamment toutes les mentions antérieures de Dieu dans les *Meditationes*; ou plutôt toutes les esquisses de définition de ce qui, avant la première démonstration de l'existence du vrai Dieu, pouvait prétendre à ce titre. Deux occurrences le confirment. D'abord, au terme de la *Meditatio I* : lorsque Descartes construit le doute hyperbolique en invoquant, aussi bien et indifféremment, les deux hypothèses contraires d'un Dieu tout-puissant et d'un malin génie, il les rassemble pourtant dans l'imprécision d'une « tam potentem aliquem Deum » (21, 17-18, non rendu par le français). Ensuite, lorsqu'à son début, la *Meditatio III* rappelle la situation finale de la *Meditatio I*, elle évoque encore « aliquem Deum » (36, 22), « quelque Dieu » traduit le français (AT, IX-1, 28, 36). L'indétermination ne se marquerait pas aussi régulièrement, si elle n'avait une fonction essentielle; elle en a, en fait, plusieurs. Premièrement, durant tous les moments du raisonnement qui précèdent la première preuve de l'existence d'un Dieu, Descartes raisonne sans concept encore précis de Dieu; ou plutôt il hésite entre plusieurs hypothèses : un Dieu qui peut tout, donc aussi me laisser me tromper moi-même (21, 1-16), un *Deus fictitius* (21, 20) identifiable indifféremment au destin (*fatum*, ἀναγκή), au hasard (*casus*, τύχη), à l'ordre nécessaire de la nature (21, 20-21), bref à n'importe quel mode de tromperie (« seu quovis alio modo », 21, 21-22), ou enfin à un malin génie lui-même indéfini (« ... genium aliquem malignum », 22, 24, rendu en français par « un certain mauvais génie », AT, IX-1, 17, 37). Le malin génie indéfini ne peut s'imaginer qu'autant que le concept de Dieu, jusqu'alors invoqué, restait lui-même fondamentalement indéterminé. Et d'ailleurs, toute la *Meditatio II* travaille à l'intérieur de l'hypothèse déterminée d'un Dieu décidément indéterminé : l'*ego* ne se découvre certain de lui-même qu'en luttant contre un Dieu incertain; d'où ces dénominations décidément indécidées : « ... est aliquis Deus, vel quocumque nomine illum vocem » (24, 21-22, traduit par « quelque Dieu », AT, IX-1, 19, 19), qui, en vertu de cette indéfinition même peut devenir aussi « deceptor nescio quis » (25, 6, ou « je ne sais quel trompeur, » AT, IX-1, 19, 30), donc proprement *deceptor aliquis* (26, 24, ou « quelqu'un qui est... », AT, IX-1, 21,

3-4). En fait, avant la preuve par les effets, Descartes ne raisonne pas sur l'hypothèse de Dieu, ni du malin génie, ni du hasard, ni de la nécessité, ni du destin, mais sur l'hypothèse déterminée d'un indéterminé — le seul point commun de toutes ces hypothèses tient en leur indétermination même. Avant la preuve par les effets, l'*ego* n'affronte qu'un adversaire dissimulé par son indétermination même, et qui ne se nomme qu'avec, pour tout nom propre, un nom si commun qu'il n'est même pas un nom : *aliquis*. Quand donc la définition de la *Meditatio III*, tant en [1] qu'en [2], commence par un quantificateur d'indétermination, elle ne dit pas rien : elle reprend en un mot le seul caractère propre des hypothèses antérieures — leur impropriété radicale. *Aliquis* en [2] n'ajoute pas tant une indétermination aux qualificatifs ultérieurs, eux précis, qu'elle n'oppose l'indétermination acquise auparavant comme unique détermination, aux déterminations à venir. De ce qu'il tente pour la première fois de définir catégoriquement comme Dieu (et non plus seulement comme quelque définissable quelconque, pourvu qu'il soit autre que l'*ego*), Descartes dit d'abord la seule chose qu'il en sache d'expérience à cet instant : qu'il est indéterminé; par Dieu, j'entends quelqu'un d'indéterminé, *aliquis*. Ici, ce n'est pas l'*ego* qui pourrait dire « larvatus prodeo » (AT, X, 213, 6-7), mais bien Dieu, qui, comme plus tard Voetius, « ... in me non prodeat nisi personatus » (AT, VIII-2, 7, 8). Dieu n'advient à l'*ego* que sous le masque du rôle *(persona)* qu'il a jusqu'alors tenu sur le théâtre des *Meditationes* antérieures — celui d'un *aliquis*, bref sous le masque le plus dissimulateur, celui de la plus totale indétermination. Au contraire de la théologie, qui ne dit de Dieu des négations qu'après avoir épuisé les affirmations, l'*ego* commence ici par dire, de Dieu, qu'il se nomme *nescio quis*, un *je ne sais qui* : philosophie négative, où l'on doit reconnaître l'écho, sans doute peu conscient, du moment négateur des noms divins : « Toutes choses sont niées de lui, parce qu'il est au-dessus de toute raison et de toute *species* compréhensible par un esprit créé », confirmait Lessius[10]. Descartes pourtant se distingue de l'opinion commune

10. L. Lessius, *De Perfectionibus moribusque divinis, I*, 3 : « Negantur de ipso omnia, quia ipse est supra omnem rationem et speciem creatae menti conceptibilem » (*op. cit.*, p. 14).

encore formulée par Lessius, d'abord parce qu'il commence par l'indétermination, au lieu de l'atteindre après des affirmations niées à leur tour, ensuite parce qu'il ne pratique l'indétermination dénégatrice que par défaut, non point par excès : l'indétermination tient provisoirement lieu des affirmations, elle ne les corrige pas après coup. Le moment négatif perd donc son originalité théologique : loin de conduire à surpasser le discours prédicatif et catégorique en général, il le vise et l'ambitionne toujours, d'autant plus qu'il en désigne nettement le manque. Par où l'on pressent que des affirmations pourront s'établir plus loin, que nulle négation et indétermination ne tempéreront, ouvrant ainsi le discours métaphysique sur l'essence de Dieu à la menace de l'idolâtrie.

Pourtant l'indétermination se justifie par une seconde fonction. Le doute hyperbolique ne peut exercer son *épochè* radicale sur la science véritable (car il détruit la science cartésienne elle-même)[11], qu'en confondant deux caractéristiques différentes. Il faut d'abord une instance qui offre assez de toute-puissance pour disqualifier toute rationalité mathématique et logique; il faut, ensuite, que cette instance, elle-même absolument indépassable, outrepasse les conditions humainement insurpassables de la science, donc qu'elle s'identifie, d'une manière ou d'une autre, à Dieu. Or, à bien y réfléchir, ces deux caractéristiques se contredisent; en effet, sitôt que l'on en développe les conséquences extrêmes, elles peuvent s'énoncer dans le paradoxe intenable d'une toute-puissance trompeuse, directement (malin génie) ou indirectement (Dieu tout-puissant qui créé les conditions de mon autodéception); sitôt que l'on pose la question de sa possibilité logique et de sa non-contradiction, l'hypothèse initiale des *Meditationes* apparaît non seulement comme hyperbolique, mais comme incohérente. Et Descartes ne le dissimule d'ailleurs pas : hors du strict et provisoire *ordo rationum*, répondra-t-il toujours aux objections d'athéisme, un Dieu tout-puissant ne peut ni tromper, ni laisser se tromper : « Et

11. Voir, sur ce point essentiel, F. Alquié, « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes », in *Descartes. Cahiers de Royaumont*, Paris, 1957, et notre travail *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 14, dont p. 323 sq.

ineptum est quod subjungit, nempe *Deum ut deceptorem cogitari*. Et si enim, in prima mea Meditatione, de aliquo deceptore summe potenti locutus sim, nequaquam tamen ibi verus Deus concipiebatur, quia ut ipse [*sc.* Voëtius] ait, fieri non potest ut verus Deus sit deceptor. Atque si ab eo petatur unde sciat id fieri non posse, debet respondere se scire ex eo quod implicet contradictionem in conceptu, hoc est, ex eo quod concipi non possit. » Ou encore, en aveu à Burman, « Loquitur hîc auctor [*sc.* Descartes] contradictoria cum summa potentia malignitas consistere non potest ». Enfin : « ... auctor contradictoria loquitur, si dicat potentissimum et malignum, quia potentia et malignitas simul consistere non possunt »[12]. Or c'est justement cette contradiction conceptuelle qu'exige provisoirement la marche des *Meditationes*; mais pour la rendre tolérable, comme une simple hypothèse non encore récusée, il faut l'atténuer, voire la dissimuler. Ce que l'indétermination d'un *aliquis* a pour fonction d'accomplir. Le débat, pourtant fort instructif, sur la toute-puissance de Dieu opposée (ou non) à la puissance seulement très grande du malin génie, n'a finalement qu'un enjeu très limité; de même que la distinction en général entre ces deux opérateurs du doute hyperbolique. Car l'unique indétermination suffit, malgré leur incompatibilité de droit, à les confondre dans leur rôle, aussi provisoire qu'unifié[13].

12. Respectivement *A Voetius*, AT, VIII-2, 60, 16-24, puis *Entretien avec Burman*, AT, V, 147, 7-8 = éd. J.-M. Beyssade, § 2, p. 19; enfin AT, V, 150, 30 sq. = éd. J.-M. Beyssade, § 6, p. 33. Lorsque l'*ordo rationum* le leur permettra, les *Meditationes* lèveront cette contradiction : AT, VII, 53, 23-29 (voir *Principia Philosophiae I*, § 29). De même la *lettre A Buitendijck* de 1643 (AT, IV, 64, 1-28). Ce point a été clairement marqué par H. Frankfurt : « ... Descartes does not recognize in the *First Meditation*, that the notion of a being both omnipotent and evil is logically incoherent. And as long as the existence of the demon *seems* possible to him, it provides him with what he must take to be a reasonable ground for doubt », *Deamons, Dreamers and Madmen : The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis, 1970, p. 48.

13. Nous songeons au fameux débat entre R. Kennington, « The finitude of Descartes' Evil genius », *Journal of the History of Ideas*, 1971, p. 441-446, et H. Caton, « Kennington on Descartes' Evil Genius », *ibid.*, 1973, p. 639-641; puis R. Kennington, « Reply to Caton », *ibid.*, 1973, p. 641-643, et H. Caton, « Rejoinder : the cunning of Evil Genius », *ibid.*, 1973, p. 641-644. Voir aussi H. Caton, *The Origin of Subjectivity*, Yale, 1973, p. 115-121. En fait *summe potens* en 45, 12-13, équivaut à *omnipotens*, au moins en 40, 17 [1], comme en *Principia Philosophiae I*, § 14 et 22.

Mais il y a plus. L'indétermination permet aussi, quoique là encore provisoirement, de lever une autre difficulté. On pourrait et même devrait soulever une objection au primat de l'indétermination comme première détermination de ce qui prétend au titre de Dieu. En effet, le malin génie, le *Deus fictitius*, le hasard, la nécessité et le destin n'interviennent tous qu'en vertu d'un seul point commun, la fonction de toute-puissance, par laquelle ils pourraient, quels qu'ils soient, disqualifier l'évidence de l'ordre et de la mesure; la toute-puissance précéderait ainsi l'indétermination elle-même; et rien ne se soumettrait à l'indétermination que pour accéder à l'empire de la puissance. De fait, comme nous le verrons ensuite, la toute-puissance constitue une qualification essentielle du Dieu cartésien. Mais précisément, l'on doit demander de quel droit elle entre — avant toute connaissance claire et distincte de l'essence comme de l'existence de Dieu — dans l'*ordo rationum* : d'où vient qu'avant d'envisager Dieu au sens strict et comme tel, il soit déjà possible et licite de mobiliser l'idée d'un Dieu tout-puissant ? La réponse de Descartes est constante : « Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia » (21, 1-2) dit la *Meditatio I*, que relaie le parallèle de la *Meditatio III* : « ... haec praeconcepta de summa Dei potentia opinio » (36, 8-9). La toute-puissance qualifie quelque chose comme Dieu, mais uniquement à titre d'opinion. On peut prouver, par ailleurs, qu'une telle équivalence trouve son origine dans le nominalisme de Guillaume d'Ockham[14]. Mais seule nous importe ici la modalité selon laquelle une doctrine positive, donc étrangère à l'*ordo rationum*, peut pourtant s'y immiscer : sur le mode de l'*opinio*, c'est-à-dire d'une pensée confuse, non rationnellement déterminée, sans origine ni raison, bref indéterminée. La toute-puissance ne précède donc qu'en apparence l'indétermination, puisqu'en fait seule son indétermination peut lui permettre d'entrer dans l'*ordo rationum*, à titre d'opinion sans généalogie ni statut.

Ainsi, en ouvrant la liste des attributs et noms divins par la

14. Pour cette identification, voir *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 330-333 et 303-305.

réserve d'un *aliquis/quaedam*, Descartes ne se borne pas à signaler le caractère inévitablement provisoire d'une définition encore autant en attente de la réponse au *quid sit* que de la réponse à l'*an sit*. Il suffit, pour le comprendre, de comparer sa démarche à celle de Suarez. Certes lui aussi, constatant l'impossibilité de définir Dieu, recourait aussitôt, pour pouvoir encore raisonner, à une *praeconceptio* : « ... cependant, afin que nous puissions raisonner sur Dieu, il est certes nécessaire de préconcevoir *(praeconcipere)* et de présupposer, ce qu'on veut dire par ce mot ». Mais la *praeconceptio* exerce, pour Suarez, une fonction inverse de son rôle chez Descartes : elle précède et introduit une définition nominale correcte et universellement recevable de Dieu, loin de rendre possible provisoirement une contradiction irrecevable : « Car ce nom signifie un certain *(quoddam)* étant très noble, qui surpasse tous les autres, et tous dépendent de lui comme de leur premier auteur, qui, pour cela même, doit être servi et vénéré comme la divinité suprême; tel est en effet le concept vulgaire et pour ainsi dire premier que nous formons tous, en entendant le nom de Dieu »[15]. Certes la précompréhension suarézienne introduit bien, comme la *praeconcepta opinio* cartésienne, un concept vague et indéterminé de Dieu. Mais, alors que chez Descartes, ce concept indéterminé est contradictoire, provisoire et faux, il est, chez Suarez, déjà correct, donc en cette mesure, définitif et acquis. Dans la situation cartésienne, l'indétermination fait partie intégrante du concept, qui, sans elle, s'effondrerait; en sorte que le véritable concept de Dieu, s'il s'en trouve un, devra se

15. Suarez, *Disputationes Metaphysicae, XXIX*, s. 3, n. 4 : « ... tamen ut de illo [*sc.* Deo] ratiocinari possimus, necesse est saltem praeconcipere et praesupponere, quid hac voce significetur » (*op. cit.*, t. 26, p. 35); puis n. 5 : « Significat ergo hoc nomen [*sc.* Deus] quoddam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia superat, et ab eo tanquam a primo auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen colendum est ac venerandum; hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus quem omnes de Deo formamus, audito nomine Dei » *(ibid.)*. Descartes admet, comme Suarez, un préconcept spontané de Dieu, en l'occurrence il l'emprunte à la tradition nominaliste (ou seulement au premier article du *Credo*); mais, tandis que pour Suarez ce préconcept garde une certaine validité théorique, pour Descartes, du fait du doute hyperbolique, non seulement le préconcept perd toute solidité, mais il s'inverse en argument contre toute pensée correcte, tant de Dieu que de *reliqua omnia*. L'indétermination s'inverse pour la même raison que le préconcept.

conquérir à partir d'une indétermination déjà constitutive, et à jamais irréductible. L'imprécision appartient au concept de Dieu, intrinsèquement, soit pour en dissimuler l'impossibilité au long du doute hyperbolique, soit pour en permettre la brutale irruption, dans la relance de l'*ordo rationum*. Ainsi s'impose une nouvelle tâche : interpréter l'indétermination constitutive du concept de Dieu non plus comme la condition de possibilité d'une impossibilité logique et théologique, mais comme la voie d'accès à une nouvelle donne conceptuelle. Que les formules [1] et [2] paraissent dans la même séquence où apparaît la première occurrence de *substantia* prend ici tout son sens : l'indétermination, préalable détermination de Dieu, s'ouvre en effet à la substance.

§ 17. *Substance et infini*

Substantia, l'occurrence de ce terme ne caractérise pas seulement la formule [2], « ... Dei nomine intelligo substantiam quandam... », mais aussi indirectement la définition [1], qui intervient juste après la première opposition entre substance et accident, dont la hiérarchie permet de conclure qu'une certaine idée de Dieu « ... plus profecto objectivae in se habet, quam illae [*sc.* ideae] per quas finitae substantiae exhibentur » (40, 19-20). Autrement dit, l'idée encore indéterminée de Dieu se précise réellement en s'opposant non seulement à tout accident, mais aussi à toute substance finie. De fait, Descartes peu après introduira le troisième terme, *substantia infinita*, dans la définition [2] d'abord (en 45, 11), puis dans sa séquence : « ... non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita procederet » (45, 20-22); autrement dit : « ... manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita » (45, 26-27); formule que confirment les *Secondes Réponses* : « ... substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus ; et substantia infinita, quam finita » (165, 29-31); ou encore : « ... si detur substantia infinita et independens, est magis res quam finita et dependens » (185, 25-29).

L'introduction du concept de substance confirme des acquis

et suscite une difficulté. Le premier acquis tient en la cohérence profonde des formules [1] et [2]. L'une, [1], introduit la substance en Dieu pour l'opposer à l'accident et surtout à la *substantia finita* (40, 20); l'autre, [2], détermine positivement cette substance comme infinie. Ainsi se dégage le second acquis : Descartes ne dépasse l'imprécision nécessaire du Dieu qu'imposaient les hypothèses contradictoires qui soutiennent le doute hyperbolique, bref l'indétermination inévitable de son premier point de départ, qu'en construisant une seconde définition de quelque chose comme Dieu, cette fois uniquement à partir des nouveaux paramètres qu'impose l' « alia quaedam adhuc via » : la causalité, le statut non représentatif de l'idée et surtout, ici, la substantialité. Que [1] et [2] se construisent autour et à partir de *substantia* signifie qu'elles appartiennent de fond en comble au nouveau commencement de l'*ordo rationum*; autrement dit que, sans lui et sans la *substantia*, nulle définition de Dieu ne pourrait outrepasser l'indétermination initiale. Bref, pour Descartes, Dieu se définira selon la substantialité et la causalité, ou ne se définira pas — sinon, ce qui revient au même, il se définira par l'indétermination de l'*aliquis Deus*. Mais précisément, qu'implique le recours, aussi obligé que décidé, à la substantialité pour définir Dieu ?

En fait, consciemment ou non (qu'importe en fait), Descartes rencontre ici un débat théologique antérieur, qui lui impose une difficulté conceptuelle très précise. Théologiquement, Dieu peut-il se nommer d'après la substance ? Sans doute peut-on s'appuyer, pour une réponse positive, sur la formule « quoddam pelagus infinitae substantiae » qui traduisait invariablement une expression de Jean Damascène, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον[16]. Pourtant cette autorité ne lève pas entièrement une difficulté qui prend son origine au moins chez trois auteurs de premier ordre. Considérons d'abord saint Augustin; il tient que « manifestement il est abusif de nommer Dieu du nom de substance », et propose de traduire οὐσία par *essentia*, essence, non plus par *substantia*. Le motif de ce rejet tient à la définition même de la substance : elle implique la permanence

16. Jean Damascène, *De Fide Orthodoxa*, I, 9, Patrologia Graeca, t. 94, col. 835 A-B.

d'un substrat, qui ainsi rend possibles des qualifications accidentelles dont, en même temps, elle se contre-distingue; en sorte que « ce sont les choses muables et dépourvues de simplicité qui peuvent être proprement dites substance »; ainsi le corps constitue bien une substance, puisque des qualités, accidents et attributs y trouvent leur subsistance, selon le couple aristotélicien οὐσία / συμβεβηκος. Mais, en Dieu, les propres, comme la grandeur, la bonté, la toute-puissance, ne viennent pas s'ajouter à titre d'accidents en une substance différente; tout ce qui est en Dieu est identiquement Dieu : « ... il est interdit de dire que Dieu subsiste et soit sujet de sa bonté *(ut subsistat et subsit Deus bonitati suae)*, et que cette même bonté ne soit pas substance (ou plutôt essence), et que Dieu même ne soit pas sa propre bonté [identiquement], mais qu'elle soit en lui [seulement] comme en un sujet *(tanquam in subjecto)* »[17]. Saint Anselme récuse lui aussi que la substantialité convienne à Dieu. En effet « ... la substance se dit principalement des individus qui consistent au plus haut degré *(maxime)* dans la pluralité. Ces individus subsistent au plus haut degré *(maxime substant)*, c'est-à-dire sont sujets supposés à leurs accidents *(subjceant accidentibus)* et ils prennent, selon cette idée, très proprement le nom de substance ». Bref, la substance implique des accidents qu'elle soutient; la pluralité inévitable des accidents implique à son tour la pluralité des substances; cette pluralité contredit enfin à l'unicité divine. Donc « ... il est manifeste que l'essence suprême *(summam essentiam)* qui n'est substrat d'aucun

17. Saint Augustin, *De Trinitate*, *VII*, 5, 10, respectivement : « ... manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur : ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentia ». Puis : « Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. » Et enfin : « ... nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto ». Voir, sur le même point, *V*, 2, 3 et *VI*, 5, 7, ainsi que la note 33 de M. Mellet et T. Camelot, dans leur édition de *La Trinité*, Paris, 1955, t. 1, p. 584, et l'excellent chapitre sur « L'idée de Dieu chez saint Augustin » d'A. Koyré dans son étude sur *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923[1] et 1984[2], particulièrement l'heureuse formule : « Aucune des catégories aristotéliciennes ne peut être appliquée à Dieu » (p. 172). Plus récemment, Roland J. Teske, « Augustine's Use of « Substantia » in Speaking About God », *The Modern Schoolman*, 1985 (March).

accident ne peut être dite substance, à moins que *substance* ne soit mis pour *essence* »[18]. Mais un tel refus de la *substantia* ne se borne pas à la tradition augustinienne, et saint Thomas le confirme aussi bien. Pour un premier motif évident : Dieu n'a aucune détermination ontique, puisqu'il ne se définit que comme le pur acte d'être *(actus essendi)*, où l'*esse* tient lieu de toute *essentia*, excluant à plus forte raison la *substantia*. Mais le motif traditionnel reste à l'œuvre, se présentant d'abord sous l'aspect d'une objection : « ... Dieu ne peut être dit une substance individuelle, puisque la matière est le principe de l'individuation : or Dieu est immatériel; et il n'est pas non plus substrat d'accidents *(neque etiam accidentibus substat)*, pour pouvoir être dit substance ». La réponse concède l'essentiel de l'objection, et ne revendique pour Dieu le nom de substance qu'en une acception désormais très restreinte : « Substance convient à Dieu, pour autant *(secundum quod)* qu'elle signifie exister par soi »[19]. En fait, saint Thomas n'admet *substantia* pour dire Dieu, qu'en l'interprétant d'abord comme un quasi-synonyme de l'*esse* divin tenu pour subsistant : « Dieu est l'*esse* même subsistant par soi »[20]. La subsistance dans la permanence revient à Dieu sans qu'il doive pour autant supporter le statut de substance, ni la relation à l'accidentalité et à la matérialité qu'elle implique. La subsistance fait ici l'économie de la substantialité pour atteindre directement l'*actus essendi*. Saint Thomas retrouve donc,

18. Saint Anselme, *Monologion*, *LXXVIII* : « ... substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substant, id est subjacent accidentibus, et ideo magis proprie substantiae nomen suscipiunt. Unde jam supra manifestum est summam essentiam quae nullis subjacet accidentibus proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia ».

19. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, *Ia*, q. 29, a. 3, obj. 3 : « ... Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia : Deus autem immaterialis est : neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit; nomen ergo personae Deo attribui non debet ». Puis *ad 4m* : « Substantia vero convenit Deo, secundum qyuod significat existere per se. » Voir aussi *In Sententiarum libros*, *I*, d. XXIII, a. 2, obj. 3 (qui cite Augustin) et *ad 3m* (qui cite l'interprétation de la *substantia* trinitaire comme *existentia* par Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, *IV*, 20, *PL* 196, col. 943-944).

20. Saint Thomas, *Summa Theologiae*, *Ia*, q. 4, a. 2, c. : « ... Deus est ipsum esse subsistens ».

par des voies propres, la thèse augustinienne. Ainsi la décision prise par Descartes d'attribuer à Dieu le nom de *substantia* ne saurait-elle passer pour une banale répétition de décisions antérieures. D'ailleurs les échos de ce débat parmi ses contemporaines interdiraient, eux aussi, de supposer la question mineure ou résolue. Ainsi Gassendi : d'une part il confirme que « ... habituellement Dieu est exclu de la catégorie de la substance »; d'autre part, il contredit cette opinion commune — « c'est à tort que Dieu est exclu de la catégorie de la substance » — en traitant, exactement comme Descartes, la substance divine en strict parallèle avec la causalité divine : « De même que Dieu est vraiment une cause, donc est pour cela compté parmi les causes (et comme la première, bien sûr) à juste titre, de même il mérite d'être une substance et d'être compté par conséquent parmi elles (et, bien sûr, comme la première substance, parce qu'on appelle Dieu première substance par une raison bien plus forte que Socrate, Bucéphale ou cette pierre »[21]. Gassendi a donc parfaitement conscience de s'opposer à une thèse dominante, en attribuant, comme Descartes, la substantialité à Dieu. Il n'est pas le seul. Goclenius, en 1613, juxtapose les deux possibilités de justifier une telle attribution, soit l'univocité tangentielle, soit sa restriction à l'être par soi : « Substance s'entend d'abord généralement, pour convenir aussi à Dieu. 2. [deuxièmement] en un sens spécial, en sorte qu'elle ne convienne qu'aux créatures (...). La substance est

21. P. Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos, II*, d. 3, § 6, respectivement : « ... Deus vulgo excludatur a Categoria substantiae »; puis « : Immerito Deum a Substantiae Categoria excludi »; enfin : « Quippe ut vere Deus est causa et propterea inter causas (et prima quidem) merito habetur, ita vere substantia, ut proinde inter substantias numerari valeat (et quidem tanquam prima substantia, quia scilicet Deum potiore ratione, quam Socratem, quam Bucephalum, quam hunc lapidem primam substantiam appellaveris) », Paris, Ed. B. Rochot, 1959, p. 325-327. On sait que seul le *Livre I* des *Exercitationes* parut, en 1624, à Verdier, du vivant de Gassendi, la suite de l'ouvrage, sans cesse remaniée, n'ayant paru qu'à titre posthume (*Opera postuma*, Lyon, 1658). Par suite Descartes a dû ignorer l'argumentation de Gassendi sur ce point. Pourtant on peut remarquer, avec H. Jones, que Gassendi a critiqué les ambiguïtés de la doctrine cartésienne de la substance, *Pierre Gassendi. 1592-1655. An intellectual bibliography*, Nieuwkoop, 1981, p. 150 sq.

entendue plus proprement et [aussi] abusivement. Plus proprement, [quand elle est entendue] au sens le plus universel, en sorte de convenir même à Dieu. Ainsi l'étant réellement subsistant par soi est-il τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκος »[22]. La perséité de la subsistance légitime seule que Dieu puisse se dire une substance. Eustache de Saint-Paul reprend la même solution : face à la substance dite *a substando*, comme « sujet d'accidents », il tente d'introduire une substance exclusivement pensable comme « existant par soi, ou encore n'existant pas en un autre, ce qui est subsister »[23]. Scipion Dupleix n'applique qu'en ce sens restreint la substantialité à Dieu : « Dieu est une vraie et très parfaite substance, non toutefois prédicamentale ou catégorique (...), n'étant point le sujet ou le suppôt d'aucun accident »[24]. Au vu de ce courant, Descartes apparaît l'un des tenants d'une acception faible de la substantialité, qui la rende acceptable pour Dieu : non plus le sujet supposé des attributs, mais la subsistance par soi, non la substance catégoriale, mais l'autosubsistance référée à soi : « ... substantiae, hoc est res per se subsistentes... » (AT, VII, 222, 18), « ... haec est ipsa notio substantiae, quod per se, hoc est absque ope alterius ullius substantiae possit existere » (226, 3-5). « Per substantiam, nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum » (*Principia Philosophiae, I*, § 51)[25]. L'on peut

22. Goclenius, *Lexicon Philosophicum* : « Substantia primum accipitur generaliter, ut etiam de Deo conveniat. 2. Specialiter, ut tantum conveniat creaturis (...). Substantia accipitur magis proprie et abusive. Magis proprie generalissime, ut Deo etiam, conveniat. Ita est ens revera per se subsistens τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκός » (*op. cit.*, p. 1097).

23. Eustache de Saint-Paul, *Summa Philosophica Quadripartita, I, Logica, III*, s. 1, q. 2 : « Ut autem planius intelligas, cur particulares substantiae maxime proprie substantiae dicantur, nota substantiam dici tum a substando, cum a subsistendo; proprium enim substantiae est tum substerni seu subesse accidentibus, quod est substare, cum per se seu in non alio existere, quod est subsistere » (*op. cit.*, p. 97). Seule la seconde acception convient à Dieu, puisque « ... vero repugnat Deum accidentibus subesse, cum nulli mutationi sit obnoxius » (*ibid.*, q. 3, *op. cit.*, p. 98).

24. Scipion Dupleix, *La Métaphysique ou science surnaturelle, V*, 2, § 4, *op. cit.*, p. 193. D'où le recours aussi au qualificatif de *sur-substance* (*X*, 7, § 12, *op. cit.*, p. 88).

25. Ou encore : *vera substantia sive res per se subsistens, A Regius*, janvier 1642, AT, III, 502, 11; ici *vera* s'oppose bien à la définition habituelle de la substance comme forme substantielle, en rapport à la matière : « ... substantiam quandam materiae adjunctam »

ainsi constater, chez Descartes et ses contemporains, que le concept même de substance subit une modification radicale — il se libère de toute référence aux attributs, et se résume à la subsistance par soi. Sans doute disparaît alors l'objection principale qui retenait, entre autres, saint Augustin, saint Anselme et saint Thomas. Mais toute objection ne disparaît pas pour autant, si la perséité ne qualifie pas seulement Dieu, mais définit aussi toutes les autres substances. A lui seul, l'indiscutable déplacement de sens de la substantialité ne suffit pas à faire comprendre pourquoi et comment Descartes peut déterminer en propre Dieu du nom de substance : en effet, les premiers exemples précis d'une substance « quae per se apta est existere » donnés dans la *Meditatio III*, ne mènent pas à Dieu, mais à une pierre (44, 22-23) ou à l'*ego* (44, 22 = 45, 7 « ego autem substantia »). Si la substance *peut* définir Dieu, elle peut aussi définir correctement toute chose étendue ou pensante finie. La nouvelle compréhension de la substantialité n'ouvre une voie d'accès de Dieu, qu'en stoppant aussitôt sur une redoutable aporie : l'univocité, tangentielle au moins, de la notion désormais indifférente de substance. Ce danger, Descartes le voit puisqu'il le dénonce très vigoureusement : « Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis [*sc.* res omnes quae non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus] *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis » (*Principia Philosophiae I*, § 51). En effet, *in Scholis*, « dans l'Ecole », la substance tend à devenir une détermination prise au même sens de Dieu et des autres choses, si du moins l'on en croit par exemple Suarez : « ... la substance créée ne convient pas seulement avec la substance incréée en raison de l'étant, mais aussi en raison de la substance ». Par conséquent la substantialité s'attribue intrinsèquement à la créature, au même titre qu'à Dieu, dans un rapport finalement indéterminé : « ... même si Dieu convient d'une certaine manière en raison de la substance

(502, 8). Voir *Principia Philosophiae I*, § 51, et surtout *Responsiones VI*, AT, VII, 435, 5-8, qui, à propos de l'eucharistie, accomplit remarquablement la distinction des deux acceptions de la substantialité (voir *supra*, chap. III, § 13, n. 28, p. 165).

avec quelques étants créés, ce n'est pas univoquement, mais analogiquement »[26]. Si l'on garde présente à l'esprit la dérive univociste que l'analogie subit avec Suarez et d'autres, on pressent que cette réserve de style recouvre une univocité de fait; c'est elle que stigmatise ici Descartes. Mais il ne suffit pas de voir un danger pour l'éviter. Bien que récusant toute univocité de la substance dans ses applications à Dieu et aux autres étants, Descartes ne parvient jamais à conceptualiser ces deux acceptions différentes d'un terme unique. Il maintient le même concept, et en juxtapose seulement deux emplois contradictoires : *a)* Substance se dit d'une chose qui n'a besoin d'aucune autre pour exister; au sens strict et seul véritable, cette définition n'admet qu'une conséquence : « Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus » (*Principia Philosophiae I*, § 51). En d'autres termes, si l'ancienne définition de la substance excluait qu'on l'applique à Dieu, la nouvelle exclut qu'on l'applique à une autre chose qu'à Dieu seul; Dieu seul est absolument par soi, donc est la seule substance effective; Dieu, non seulement est seul substance, mais il est la seule substance. Il s'agit déjà de la solution spinoziste. *b)* Pourtant, Descartes ne s'en tient pas à cette position, bien qu'il ne la récuse jamais explicitement. Il va, sans la moindre justification théorique, juxtaposer à la première définition de la seule substance, Dieu, une seconde définition de ce qu'il persiste — sans raison — à nommer encore substance; dans les *Meditationes*, il s'agit de la *ratio substantiae* (commune à l'étendue et à l'*ego*, selon 44, 27 et en écho à Suarez); dans les *Principia Philosophiae*

26. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, *XXXII*, s. 1, respectivement n. 1 : « ... substantia creata non convenit cum increata solum in ratione entis, sed etiam in ratione substantiae »; puis n. 9 : « ... licet [*sc.* Deus] aliquo modo conveniat in ratione substantiae cum aliquibus entibus creatis, non tamem univoce, sed analogice » (t. 26, p. 312 et 314). Nous renvoyons, sur ce point, à nos analyses in *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 7, p. 110-120. Plus radical encore que Suarez, Gassendi conclut selon la même logique : « ... dico, ut nihil recedam ex Principiis communibus, tam nomen quam definitionem substantiae vere ac formaliter convenire Deo et creaturis, quare et convenire ipsis substantiam, sive conceptum substantiae abstractum univoce » (*Exercitationes...*, *II*, d. 3, § 9, *op. cit.*, p. 335).

I, § 52, il s'agit d'un *communis conceptus* qui, par ailleurs *(autem)*, en contradiction avec la précédente définition, nomme des substances les « res, quae solo Dei concursu egent ad existendum ». Ici, le concours divin se trouve pour ainsi dire mis hors jeu, en sorte qu'il revienne au même — à savoir à la même dénomination de substance — de n'avoir pas besoin du concours de Dieu et d'en avoir totalement besoin. Ici, il s'agit encore, dans le lexique, sinon dans l'intention, de la si imparfaite solution suarézienne[27]. Ainsi Descartes n'élabore-t-il pas une définition suffisamment articulée de la substantialité, pour éviter une intenable alternative : soit répéter Suarez, soit anticiper sur Spinoza. Les trois termes qu'il hiérarchise dans la *Meditatio III* ne disposent pas encore, avec la simple notion de substance, d'un critère suffisant : la substance sans secours d'autre chose suffit à distinguer entre l'accident et la substance, mais non entre la substance créée et la substance incréée.

C'est pourquoi Descartes va introduire un nouveau critère : l'infini, qui détermine, face à la substance finie, la substance plénière. Il importe de souligner que l'infini apparaît, dans la définition [2], pour ainsi dire dans le même élan où se fixe explicitement son troisième terme, « ... quandam substantiam infinitam... »; car seule l'apparition du critère d'infinité rend possible l'application à Dieu de la substantialité; Dieu n'est pas défini *d'abord* comme une substance, et *ensuite* qualifié comme infini ou une substance infinie; au contraire, jamais Dieu ne pourrait se nommer substance, si Descartes n'entendait d'abord la substance — quant à Dieu — de part en part comme infinie. Les termes *substantia infinita* forment un syntagme unique et indissociable, qui s'ajoute sans aucun sous-ensemble commun aux deux autres termes précédents; soit, selon la hiérarchie de la perfection : accident < substance (toujours finie) < substance-infinie. Il faudrait se risquer à dire que la substance, appliquée à Dieu, y devient un simple qualificatif ajouté à l'infini, seul substantif et moins parler

27. Sur ce point, nous corrigerions aujourd'hui la thèse que nous avons avancée dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 113 et n. 3 : Descartes ne réfute pas la doctrine suarézienne de la substance en borant celle-ci au créé, mais en la déduisant, dans le cas de Dieu, de l'infini.

d'une substance infinie, que d'un infini substantiel. Sans aucun doute, les textes ne confirment-ils pas explicitement cette interprétation; parfois il semble que Dieu se laisse nommer substance par simple aménagement : « Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectionis limitationem involvat, Deus vocatur » (*Secondes Réponses*, AT, VII, 162, 4-7). Ce texte, tiré d'un ensemble disposé *more geometrico* dont l'ordre, si étrangement non cartésien, altère souvent les plus cartésiennes des conceptions, reste pourtant isolé; il se trouve surtout contrebalancé par le commentaire, dû à Descartes lui-même, du syntagme de *substantia infinita* dans la *Meditatio III* : « Per infinitam substantiam, intelligo substantiam perfectione veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superadditum, sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae, nullisque defectibus terminatae; qui defectus, ratione substantiae, accidentia sunt; non autem infinitas et infinitudo »[28]. Ainsi sommes-nous clairement avertis, premièrement, que les perfections définissant la substance infinie sont elles-mêmes totalement affectées d'infinité, en sorte que leur réalité devient en acte synonyme de l'infini lui-même (ce qui élimine d'ailleurs la définition nouvelle de la substantialité); deuxièmement, que cette substance n'admet aucun accident (ce qui élimine d'ailleurs la définition catégoriale, que discutaient les anciens théologiens); troisièmement, que l'infini et l'infinité, ne constituant pas des accidents ajoutés à la substance, s'identifient à elle. La définition de la substance — bref la substance de la substance — s'énonce donc : l'infini. L'infini ne s'ajoute pas — quant à Dieu — à la substance; c'est la substance qui résulte de l'infini originaire en Dieu et, ainsi seulement, lui convient. Infini substantiel, moins *substantia infinita* que, comme ici, *infinita substantia*. *Infini* vient donc, dans la séquence [2] des attributs, s'ajouter lexicalement à *substance*, parce que, concep-

28. *A Clerselier*, 23 avril 1649, n. 4, AT, V, 355, 22-356, 2. Comme cette explication succède à trois autres, qui commentent chacune une formule de la *Meditatio III*, il semble possible de la rapporter à [2] (mais peut-être aussi à 45, 21, 22 et 27).

tuellement, la substance elle-même ne convient à Dieu que sous la condition primordiale de l'infinité. De même que l'imprécision *(aliquis/quaedam)* en appelait à l'initiative de la substance, de même la substance en appelle à son tour à l'infini. Voici ce qu'en une simple juxtaposition dans son texte, mais en un plus long parcours pour son lecteur, Descartes enseigne.

Infinita/infinitus [*Deus*]. Donc Dieu se qualifie enfin proprement *Deus... infinitus* selon [1], ou *substantia infinita* selon [2]. Ce nom dominait en fait la théologie rationnelle de Descartes depuis 1630 : contre « le vulgaire, qui l'imagine presque toujours ainsi qu'une chose finie », contre « la plupart des hommes qui ne considèrent pas Dieu comme un être infini », Descartes établissait « que Dieu est infini »[29]. En 1637, l'infini compte déjà parmi « ... toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu » (*DM*, 35, 5-6); la *Praefatio* aux *Meditationes* recommandait d'emblée de nous souvenir que « ... mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deum autem ut (...) infinitum » (AT, VII, 9, 15-17). Jusque dans l'*Entretien avec Burman*, Dieu se définit par l'*infinita perfectio*[30]. Nous atteignons ici un invariant cartésien absolu, qui demeure à l'œuvre dans tous ses écrits. Ce privilège, nous le savons déjà, repose sur des motifs théoriques contraignants : seul l'infini permet d'attribuer la substantialité à Dieu, seule cette substantialité permet d'outrepasser l'indétermination inévitable, donc d'entrer dans l' « alia quaedam adhuc via ». Avec l'infini, il s'agit de la plus haute détermination cartésienne de l'essence de Dieu, qui surplombe et permet tous les termes des formulations [1] et [2], mais aussi toutes autres définitions envisageables. L'infini n'exprime pas seulement un des propres de Dieu parmi d'autres (comme en *DM*, 35, 4), ni même directement l'essence divine (« ... Dei naturam esse... infinitam », AT, VII, 55, 20-21); il définit Dieu comme tel : « ... Deum autem ita judico esse actu infinitum » (47, 19); ou, comme le dit un corollaire immédiat de [2], « ... in me

29. *A Mersenne*, respectivement 15 avril 1630, AT, I, 146, 18-19; 6 mai 1630, 150, 5-7; et 27 mai 1630, 152, 11.
30. AT, V, 153, 30 = éd. J.-M. Beyssade, § 13, p. 45.

esse perceptionem infiniti (...) hoc est Dei » (45, 28-29); en un mot, Dieu « intelligitur enim esse infinitus » (365, 20). Cette excellence s'atteste expressément par l'antériorité de l'infini sur le fini, dont il ne constitue pas la négation postérieure, mais bien l'horizon *a priori* : « ... *priorem* quoddamodo im me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius » (45, 28-29); ou encore : « In re ipsa *prior* est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio »[31]. Loin que nous reconstituions, par négation, l'infini à partir du fini, c'est le fini qui, malgré l'apparence de sa positivité, résulte d'une négation de l'infini, seul positif en droit et en fait : « Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem, cum e contra omnis limitatio negationem infiniti contineat » (365, 6-8)[32]. La priorité de l'infini, ainsi attestée, ne doit pas s'entendre en un sens restreint; il ne s'agit pas seulement d'une priorité logique (négation de la négation), ni d'une priorité épistémologique (idée *maxime clara et distincta*, 46, 8), mais bien de la priorité d'un *a priori* : l'infini précède le fini, en ce qu'il rend possible l'expérience et les objets de cette expérience; ainsi le doute, mais encore toutes les modalités (finies) de la *cogitatio* trouvent-elles leur condition de possibilité dans l'idée de Dieu comme idée d'infini; Descartes insiste sur ce fait paradoxal que, c'est « per eandem facultatem » (51, 22) et même « simul » (51, 27) que l'*ego* se perçoit lui-même et qu'il aperçoit l'infini, donc Dieu (51, 29). Toute la force de l'argumentation (« Totaque vis argumenti... », 51, 29-30) tient à cette coïncidence : l'infini ne précède pas le fini seulement à titre d'étant transcendant, mais surtout à titre de condition transcendantale de la possibilité du fini. L'idée d'infini ne peut se prétendre paradoxalement *prior*, première après un long parcours, qu'autant qu'elle se révèle un *a priori* du fini. L'infini s'impose donc comme le premier nom propre de Dieu pour, au moins, deux motifs : d'abord parce que lui seul peut rendre la substantialité attribuable à Dieu sans univocité;

31. *Entretien avec Burman*, AT, V, 153, 30-31 = éd. J.-M. Beyssade, § 13, p. 45.
32. Voir *Responsiones I*, AT, VII, 113, 11-14 et la réponse *A l'Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 426, 27-427, 20.

ensuite parce qu'il fait concevoir Dieu comme l'*a priori* de l'expérience finie et des objets finis de l'expérience[33]. Ce second motif renforce, et peut-être même soutient, le premier, dont il constitue la vérité intime.

La primauté transcendantale de l'infini pour qualifier Dieu se développe immédiatement en plusieurs autres déterminations; elles reprennent toutes le préfixe, apparemment négatif, en fait suréminent et plus qu'affirmatif, qui identifie l'infini : *in-*. D'où l'immensité, l'incompréhensibilité, l'indépendance[34]. *Immensitas :* elle qualifie Dieu soit directement (*Dei immensitas*, AT, VII, 231, 26-232, 1), soit par l'intermédiaire de son essence (*essentia immensa*, 241, 2-3), soit par l'intermédiaire de sa puissance (*immensitas potentiae*, 237, 8; *immensa potentia*, 110, 26-27; 119, 13; 188, 23; *immensa potestas*, AT, VIII-1, 20, 8-9; « ... l'immensité de sa puissance... », IV, 119, 7-8), soit même par l'intermédiaire de l'une quelconque de ses facultés (AT, VII, 57, 11). Dans tous les cas, il faut entendre l'immensité, plus exactement l'*absoluta immensitas* (137, 15-16), en son sens à la fois le plus banal et le plus strict : ce qui ne peut se mesurer. Or, depuis les *Regulae*, la mesure détermine, à partir de l'ordre qui la commande et l'instaure, tout le champ de la méthode : il y a méthode dans les seuls domaines de l'objectivité « ... in quibus aliquis ordo vel mensura examinatur » (AT, X, 378, 1-2); ainsi s'exerce la *Mathesis universalis*. Dès lors, qualifier Dieu par l'immensité affecte en retour toutes les propriétés, revient à le soustraire au domaine d'application de la méthode et à l'excepter des sciences qu'elle élabore. L'immensité ne vient donc pas, comme une indication parmi d'autres, prendre rang au nombre des diverses propriétés divines; elle marque, directement déduite de l'infini, son extra-territorialité méthodique : Dieu,

33. Voir F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950, p. 236 sq.; E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1964, p. 186 sq. et « Sur l'idée d'infini en nous », in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, 1983, ainsi que N. Grimaldi, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1978, p. 283.

34. Il faudrait y ajouter l'immutabilité, mentionnée en *Principia Philosophiae II*, § 37, 39 et 42, *A Mersenne*, 26 avril 1643, AT, III, 649, 22-23, etc. Voir *supra*, chap. III, § 14, p. 199 sq.

non mesurable par suite de l'infinité, n'a pas de lieu, du moins dans la méthode, qui doit, en cette occurrence, admettre un non-lieu. Dès lors que la mesure — et donc la *Mathesis universalis* — ne peut plus comprendre en elle les déterminations divines, il faut conclure que rien, dans la définition de Dieu, tant en [1] et [2] que dans les autres développements, ne relèvera de la science méthodique, et donc ne pourra se traiter sur le mode de l'objectivité. Entre la science méthodique, qui use de toutes les natures simples indistinctement et la connaissance de Dieu, l'immensité — immédiatement déduite de l'infini — creuse une frontière infranchissable. Rien de Dieu ne peut se constituer comme objet d'une science méthodique. Rien de l'objectivité méthodique ne peut s'attribuer à Dieu. D'où l'*incomprehensibilitas*, seconde détermination, que Descartes déduit directement aussi de l'infinité divine : « ... Deum autem, ut incomprehensibilem et infinitum... » (AT, VII, 9, 16-17), « ... Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam » (55, 20-21). En fait, cette déduction apparaît dans les mêmes termes qu'en 1641 dès 1630, dans un des textes qui introduit la doctrine de la création des vérités éternelles : « ... Dieu comme un être infini et incompréhensible »[35] : cette rencontre n'a rien de fortuit; car si les vérités éternelles, donc aussi les natures simples que met en œuvre la méthode, sont créées par un Dieu, ce Dieu, à l'évidence, outrepasse la méthode, donc lui apparaît comme incompréhensible. Si l'infini de Dieu outrepasse par principe (création des vérités éternelles) la méthode strictement objectivante, l'incompréhensibilité ne trahira pas une imperfection, une défaillance ou une irrationalité de la définition de Dieu, mais au contraire en attestera la perfection, comme le signe d'une autre rationalité; Dieu infini ne se connaît pas malgré son incompréhensibilité, mais par elle; car la raison humaine, en se heurtant à l'incompréhensibilité divine, se surpasse véritablement elle-

35. *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150, 6-7, confirmé par la lettre au même correspondant de juillet 1642 : « Dieu est infini et incompréhensible » (AT, III, 393, 29-30), et se complétant par « ... Deus est ineffabilis et incomprehensibilis » (*A Mersenne*, 21 janvier 1641, AT, III, 284, 7-8).

même et transcende le fini qu'elle est vers l'infini qui est. D'où une doctrine aussi constante que paradoxale, « car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir » (AT, I, 152, 10-13), « ... intellectum meum, qui est finitus, non capere infinitum » (AT, VII, 107, 1-2), « ... infinitum, qua infinitum est, nullo quidem modo comprehendi, sed nihilominus tamen intelligi » (112, 21-23), « ... idea infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur » (368, 2-4), ou enfin : « ... est de ratione infiniti ut a nobis, qui sumus finiti, non comprehendatur... » (*Principia Philosophiae I*, § 19)[36]. Il ne s'agit pas, avec l'incompréhensibilité divine, de renoncer à connaître rationnellement Dieu, mais de permettre à la rationalité de connaître l'infini, donc de connaître, au-delà de l'objectivité qu'elle maîtrise méthodiquement, l'infini comme tel, comme incompréhensible au fini. L'incompréhensibilité deviendra même l'indice le plus sûr que c'est effectivement Dieu que connaît la *cogitatio*, selon la règle que rien de divin ne se peut penser, sinon comme incompréhensible, et que rien de véritablement incompréhensible ne peut s'offrir à la *cogitatio*, qui ne concerne à la fin Dieu. Désormais, tous les éléments subséquents des définitions [1] et [2] vérifieront cette règle, et porteront, avec l'incompréhensibilité, la marque de l'infini, qu'ils illustrent.

Independens — l'attribut d'indépendance (en [2], 45, 12) se déduit immédiatement de l'infini selon une équivalence fondamentale : « L'indépendance, étant conçue distinctement, comprend en soi l'infinité »[37]. L'idée de Dieu implique l'indépendance aussi nécessairement que la non-création et que la substantialité par excellence : « ... ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei » (*Principia Philosophiae I*, § 54). Bien entendu

36. Voir *A Mersenne*, 11 octobre 1638, AT, II, 383, 16-20 et 11 novembre 1640, AT, III, 234, 1-2. Voir *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 396-402.

37. *A Mersenne*, 30 septembre 1640, AT, III, 191, 15-16. L'indépendance peut se conjuguer, en certaines limites, avec la finitude du libre-arbitre : *A Elisabeth*, 3 novembre 1645, AT, IV, 332, 12-333, 7.

la substance n'accède en Dieu à l'indépendance qu'en vertu de l'infini, face au fini qui sera donc dépendant : « ... si detur substantia infinita et independens, est magis res quam finita et dependens [*sc.* substantia] » (*Troisièmes Réponses*, AT, VII, 185, 25-27). La même opposition peut se déduire directement du doute, où l'indépendance divine apparaît comme l'*a priori* transcendantal de l'expérience ainsi faite de l'incomplétude de l'*ego* : « Cumque attendo me dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, hoc est Dei, mihi occurrit » (53, 9-12). L'indépendance équivaut directement à l'aséité, comme le suggère la traduction française de la formule « ... si a me essem... » (48, 7) par la glose « ... si j'étais indépendant de tout autre et que je fusse moi-même l'auteur de mon être »[38]. Si l'indépendance définit l'aséité divine comme *a priori*, elle détermine aussi par avance tout ce qui n'est pas Dieu comme dépendant. Le concept de substance se disloque ainsi entre, d'une part, l'infini (substantiel) et, de l'autre, la dépendance (substantielle); on pourrait même risquer que « substance » joue, dans les deux cas, le rôle d'un simple attribut de l'infini ou de la dépendance. Puisqu'elle caractérise toujours le créé, rien de plus cohérent donc que de qualifier les vérités éternelles (créées) du titre de dépendantes : « ... les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui »; ou encore : « ... non autem contra veras [*sc.* les vérités éternelles] Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae »; cette thèse de 1630 se retrouve inchangée en 1641 : « ... ego non puto essentias rerum, mathematicasque veritates quae de ipsis cognisci possunt, esse independentes a Deo; sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, ipsas esse immutabiles

38. AT, IX-1, 38, 17-18, confirmé par « ... si j'eusse été seul et indépendant de tout autre (...) j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant... » (*DM*, AT, VI, 34, 30-35, 5).

et aeternas »[39]. Même le problème du libre-arbitre de l'homme ne modifiera pas la césure entre l'indépendance divine et la dépendance du fini : l'homme, bien que libre, reste néamoins dépendant[40]. Il faut donc conclure d'abord que l'indépendance se déduit directement de l'infini de Dieu, ensuite que, par ce propre, l'infini détermine *a contrario* ce qui n'est pas lui. En sorte que la définition [2], précisément parce qu'elle se trouve ancrée dans l'infini comme tel, s'incline désormais, par la transition de l'indépendance, vers le fini, ou plutôt laisse l'infinité se décliner du point de vue du fini. Et d'ailleurs, comment l'infini pourrait-il se donner à concevoir, sinon du point de vue du fini, qu'est l'*ego* ? Aussi les attributs suivants ne vont-ils qu'expliciter l'infini gérant, pour ainsi dire, le rapport entre l'infini et l'infini, soit directement (créateur/créatures), soit indirectement (passage à l'infini de perfections finies).

§ 18. *Puissance et perfections*

Les dénominations jusqu'ici attribuées à Dieu partagent un point commun. Elles s'énoncent et se justifient négativement : Dieu récuse le fini, la mesure, la dépendance. Sans doute ces négations se corrigent-elles, d'abord par l'indétermination initiale, ensuite par la revendication de la primauté positive de l'infini. Il n'empêche que l'on peut sans doute y reconnaître l'écho encore des « négations théologiques », d'autant plus que celles-ci conduisent directement à la « voie d'éminence » — qui transcende la négation comme l'affirmation par passage à l'excès. Une telle identification théologique des premiers attributs (et noms) divins trouve d'ailleurs une autre confirmation : Descartes,

39. Respectivement *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145, 7-13; *au même*, 6 mai 1630, 149, 23-24; (voir aussi 150, 8 et 17); *Responsiones V*, AT, VII, 380, 8-12 (voir *ibid.*, 370, 6-12). Voir aussi *A Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, 119, 1-14 et l'*Entretien avec Burman* : « ... illa et omnia alia pendent a Deo... », AT, V, 160, 1 = éd. J.-M. Beyssade, § 25, p. 71.

40. Par exemple, *A Elisabeth*, 3 novembre 1645, AT, IV, 332, 12-333, 7 ou janvier 1646, AT, IV, 352, 28-354, 14.

en commençant par l'infinité et lui rattachant l'incompréhensibilité, l'immensité et sa possible substance, retrouve l'ordre même que suivait Lessius pour exposer les noms et perfections de Dieu[41]. Dès lors, ne doit-on pas chercher à déterminer un statut théologique pour les qualifications qui vont suivre ? Elles offrent elles aussi un point commun : elles s'ouvrent par l'index d'un superlatif — *summe intelligens*, *summe potens*, *summe perfectum*; la mention du créateur ne fait pas réellement exception, puisqu'elle résulte directement de la conscience par l'*ego* de son imperfection (de l'inversion du *summe*). Le superlatif indique certes encore l'éminence, mais, cette fois, à partir de l'affirmation et, à la fin, sur le mode de l'affirmation; Descartes retrouve donc ici les « affirmations théologiques », non pas avant les « négations théologiques » — comme le voulaient Denys l'Aréopagite et saint Thomas — mais bien *après* elles; ce qui entraîne une double conséquence : d'abord l'éminence ne constitue plus un troisième moment, autonome sinon équivalent aux premiers, mais couronne seulement les deux voies, sans les surmonter véritablement; ensuite les négations (positives certes) et les affirmations (superlatives certes), comme elles ne débouchent sur aucun troisième terme, risquent désormais de se juxtaposer, voire de se contredire, sans nul arbitrage ni recours, suscitant ainsi une tension irrémédiable dans la doctrine cartésienne des attributs et noms divins. Telles sont du moins les hypothèses qu'il convient maintenant d'éprouver.

Summe intelligens, à cette qualification de [2] (en 45, 12) répondent,

41. L. Lessius, dans les *Quinquaginta nomina Dei*, consacre les deux premiers chapitres à *De Deo et divinitate*, puis il passe à l'infinité de Dieu (chap. III), qui commande son immensité (chap. IV), son indivisibilité (chap. V), son éternité et son *altitudo* (chap. VI et VII), puis l'*immutabilitas* (chap. VIII), l'*immortalitas* (chap. IX), l'*invisibilitas* (chap. X) et, comme pour Descartes, l'*incomprehensibilitas* (chap. XI) accompagnée de l'*ineffabilitas* (chap. XII). Il s'agit donc bien d'une suite de négations théologiques. Ensuite seulement apparaît l'*omnipotentia* (chap. XIII), qui fait la transition avec les attributs affirmatifs : sagesse, beauté, bonté, sainteté, miséricorde, justice, etc. Plus significatif encore, pour la comparaison avec Descartes, paraît l'ordre suivi par Lessius dans le traité *De perfectionibus moribusque divinis* : d'emblée intervient l'*infinitas Dei*, qui engendre l'*incomprehensibilitas* (chap. 1 et 2), puis l'immensité (chap. II, 1) et l'immutabilité; ici encore, c'est l'*omnipotentia* qui permet de passer aux perfections affirmatives (chap. V).

en [1], « Deum... omniscium » (40, 16-17), dans le *Discours de la Méthode*, « l'être parfait... tout-connaissant »[42], et *ens summe intelligens* dans les *Principia Philosophiae I*, § 14. En soi, cet attribut n'appelle aucun commentaire particulier, tant il semble évident que Dieu doive se voir attribuer l'intelligence suprême. Pourtant, non seulement en [1] et [2], mais dans l'ensemble des textes cartésiens, l'attribut de l'intelligence suprême ne reçoit aucune élaboration remarquable. Cette discrétion se remarque d'autant plus que le superlatif *summe* impose le parallèle avec l'attribut immédiatement subséquent, *summe potens*, dont nous avons déjà vu le privilège dans l'indétermination initiale (*vetus opinio* 21, 1-2; *praeconcepta opinio*, 36, 8-9) et dont nous repérerons les prolongements. D'où une interrogation inesquivable : pourquoi un tel déséquilibre entre deux attributs habituellement de plain-pied ? Ou encore : pourquoi l'intelligence suprême ne tient-elle pas un rôle comparable à la toute-puissance ? Pourquoi l'intelligence suprême ne se développe-t-elle pas en une *cogitatio* suprême, qui répondrait à la toute-puissance (sans pourtant régresser dans la distinction des facultés — entendement, volonté — en Dieu) ? Une réponse paraît, à tout le moins, vraisemblable, bien que provisoire : Dieu ne se détermine pas essentiellement par l'intelligence, que Descartes ne mentionne donc que sommairement.

Summe potens. — Ce titre, formulé par [2] en 45, 12-13, confirme *omnipotens* en [1], 40, 17. Dans la *Meditatio III*, ses occurrences ne sont pas si nombreuses qu'elles semblent exiger un commentaire particulier. Pourtant, la toute-puissance ne surgit pas pour la première fois en [1] et [2]; en fait, elle apparaît dès avant l'essai d'une définition réelle de l'essence vraie de Dieu, précisément dans la notion confuse, non critique mais opératoire d'un « certain » Dieu qui provoque le doute hyperbolique; Descartes en identifie très clairement la notion : « ... haec praeconcepta de summa Dei potentia opinio... » (36, 8-9), « ... infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia... » (21, 1-2). Les *Meditationes I* et *III* se répondent très précisément : Dieu se donne à penser comme tout-puissant, dès avant la mise en œuvre de l'*ordo rationum (vetus/prae)*, donc par une conception transmise historiquement *(infixa/opinio)*; ainsi, la toute-puissance anticipe sur l'*ordo rationum* : elle précède même les définitions correctes de Dieu; et son statut d'opinion n'ôte rien à ce privilège de fait : d'abord parce que ce statut constituait le seul mode d'apparition possible à ce moment de l'*ordo rationum*; surtout parce que cette détermination de Dieu selon une opinion préconçue (21, 1-2 = 36, 8-9) se trouve ensuite confirmée en raison par [1] et [2] : la toute-puissance d'opinion devient concept; la modalité varie, le sens demeure. Donc la toute-puissance qualifie vraiment Dieu en [1] et [2], mais aussi, par anticipation, dès la *Meditatio I* dont la *vetus opinio* était définitivement vraie, bien que non encore certaine. Dès avant la levée du doute, la toute-puissance divine, qui provoque ce doute, l'outrepasse et s'y soustrait, étant hyperboliquement certaine : car si la toute-puissance me trompe, il est certain qu'elle est. La toute-puissance de Dieu se libère de l'*ordo rationum*, puisqu'elle y joue toujours efficacement ses multiples rôles, quoique en différents statuts. Comment comprendre ce privilège exorbitant, que ne partage aucun autre terme de [1] et [2], d'une validité théorique indifférente à l'*ordo rationum* ? En fait, la toute-puissance n'exerce pas son privilège seulement en 1641. A quoi renvoie, en effet, l'opinion depuis longtemps fixée dans *mon* esprit (« ... infixa quaedam... mea menti vetus opinio... » 21, 1-2), et qui *m*'arrive (« ... mihi occurrit... », 36, 9) ? Avant de rechercher de probables origines historiques[43], il faut remonter à l'origine de la carrière proprement métaphysique de Descartes même; dès 1630, suivant une décision définitive, il pense Dieu comme et par la « puissance incompréhensible »[44]; cet acquis, que maintient en 1637 le *Discours de la Méthode* (*DM*, 35, 5 et 36, 1), traverse donc comme une très ancienne constante les textes de 1641, et, au-delà des *Meditationes I* et *III*, s'épanouit dans les *Responsiones*, qui reprennent à la lettre le syntagme

42. *DM*, 35, 2-5. La traduction latine de P. de Courcelles dit *omniscius* (*Specimina Philosophiae*, Amsterdam, 1644, p. 32 = AT, VI, 560, 4).

43. Voir *supra*, n. 14.

44. *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 146, 4-5 et encore 6 mai 1630, AT, I, 150, 22. Les *Principia Philosophiae I* diront *summe potens* (§ 14) ou *omnipotens* (§ 22).

de 1630 : « ... attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam, quae in ejus idea continetur... » (AT, VII, 110, 26-27). Cette reprise du thème en permet l'orchestration surabondante : *infinita potestas* (220, 20), *immensitas potentiae* (111, 4 = 237, 8-9), *immensa potentia* (119, 13 = 188, 23), *potentia exuperans* (110, 27), *exuperantia potestatis* (112, 10). En définissant Dieu comme *summe potens*, [2] n'anticipe pas seulement sur les *Responsiones I* (119, 6, 19, 22) en justifiant après coup l'hypothèse de la *Meditatio I* (22, 25), mais désigne un concept privilégié par Descartes, depuis 1630 jusqu'au terme, pour définir l'essence de Dieu. Jusqu'au terme en effet, au sens chronologique certes, mais aussi parce que tout, en Dieu, peut se déduire de la toute-puissance; car Dieu seul peut « ... sibi dare omnipotentiam totam simul, aliasve perfectiones divinas collective sumptas »[45]. Comme un invariant, la toute-puissance détermine l'essence divine, soit épistémologiquement (1630), soit hypothétiquement (*Meditatio I*), soit comme l'un seulement des attributs divins (*Meditatio III*, [1] et [2], *Discours de la Méthode* et *Principia Philosophiae*), soit comme l'essence même de Dieu — « ... immensitatem potentiae, sive essentiae... » (AT, VII, 237, 1) — comme dans les *Responsiones*. Permanente, invariante, indifférente à l'*ordo rationum*, la toute-puissance récuse tout parallèle avec d'autres attributs, comme l'intelligence suprême. E. Gilson y voyait rien de moins qu' « une nouvelle idée de Dieu »[46] et nous y discernons la plus ancienne et constante idée cartésienne de Dieu. Pourtant ne nous contredisons-nous pas, ainsi, massivement ? D'une part nous posons la toute-puissance ici comme la définition primordiale de Dieu; mais nous avions d'autre part établi l'infini comme nom propre de Dieu. Sans aucun doute la contraction ne peut se dissimuler. Il reste à se demander d'abord si elle ne pourrait s'atténuer en interprétant l'infini lui-même comme l'infini d'une toute-puissance; ensuite

45. *A Arnauld*, 4 juin 1648, AT, V, 194, 1-3. Voir *A Mersenne*, mars 1642 : « ... ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il est tout bon, tout-puissant, tout véritable, etc. », AT, III, 544, 20-21.

46. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, chap. V, p. 224-233.

si cette contradiction, provisoire ou définitive, ne trahit pas une tension constitutive du discours de Descartes sur Dieu, autrement dit, si les définitions [1] et [2], indiscutablement construites sur le primat de l'infini comme nom propre de Dieu, ne recèlent pas elles-mêmes la possibilité, déjà sous tension, de leur déplacement, remplacement, voire subversion par la toute-puissance, grosse d'une autre définition ? Finalement, cette contradiction stigmatise-t-elle l'interprète bien sûr faillible, ou une incohérence caractéristique de la théologie rationnelle de la métaphysique cartésienne ? Comme la toute-puissance, au lieu de s'inscrire harmonieusement à l'instar de l'infini dans l'*ordo rationum*, se déploie en toute indifférence à son égard et s'autorise d'une antériorité sans justification, elle pourrait bien, précisément par la contradiction qu'elle exerce, nous mettre sur la trace d'une incohérence pourtant architectonique.

... et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. — Cette formulation de [2], en 45, 13-14, confirme [1] « ... rerumque omnium, quae praeter ipsum sunt, creatorem... » (40, 17-18). Encore qu' « ... [il ait] prouvé bien expressément que Dieu était Créateur de toutes choses... »[47], Descartes ne confère pas au titre de *Deus creator omnium* (AT, VII, 255, 10) dans les textes métaphysiques une fréquence proportionnée à son importance dogmatique. Il y exerce pourtant deux fonctions. Soit celle d'un Dieu qui crée l'*ego* tel que les plus grandes évidences puissent en fait le décevoir : « Deum esse qui potest omnia, a quo talis qualis existo, creatus sum » (21, 2-3), « ... talem me creasse, ut semper fallar » (21, 13-14), « Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare ut numquam fallerer » (55, 10-11). Soit celle d'un Dieu créateur, parmi toutes les choses, des vérités théoriques (« vérités éternelles »); ainsi en 1630 : « Vous me demandez *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous dis que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien l'Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces

47. *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, 297, 15-16.

vérités éternelles »[48]. En 1644, les *Principia* formulent encore cette doctrine, en mobilisant toujours le concept de création : « ... omnipotentem, omnis veritatis bonitatisque fontem, rerum omnium... » (*I*, § 22), « ... quia Deus solus omnium quae sunt aut esse possunt vera est causa, perspicuum est optimam philosophandi viam nos sequuturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus » (*I*, § 24). De ces deux fonctions de la création, seule en apparence la première apparaît en 1641; sans pouvoir le prouver longuement ici, nous estimons qu'en fait la première tient, dans les *Meditationes*, le rôle de la seconde dans les autres textes; car Dieu (ou son tenant-lieu provisoire) ne pourrait pas surdéterminer une évidence parfaite au regard de ma conscience, s'il n'excédait cette évidence même, donc les vérités et les essences en général; et il ne peut les excéder qu'en tant qu'il les crée, donc s'en distingue. Ainsi les deux fonctions métaphysiques de l'attribut *créateur* n'en font-elles qu'une seule[49]. Mais du même coup, il devient clair que, dans tous les cas, la création se trouve comprise à partir de la causalité efficiente (mentionnée en 1630 et 1644), elle-même directement déduite de la toute-puissance divine (mentionnée en 1630, 1641 et 1644). Descartes n'ajoute aucune nouvelle qualification à sa définition de Dieu en mentionnant qu'il est créateur, puisque, pour lui, la création ne devient intelligible qu'à partir de la toute-puissance s'exerçant comme *ultima causa* (50, 6). Au contraire des nominalistes qui justifiaient la toute-puissance (métaphysique) de Dieu par référence à la création (théologique), Descartes rend intelligible la création par réduction à la toute-puissance, elle-même rationalisée comme cause efficiente. C'est d'ailleurs pourquoi les définitions [1] et [2] ne commencent pas par la fonction créatrice, conçue comme un *explicans* tiré de la théologie, mais s'achèvent par elle — comme un *explicandum* désormais rationnellement réduit aux précédentes déterminations, et, d'abord, à la toute-

48. *A Mersenne*, 27 mai 1630, AT, I, 151, 1-152, 5.
49. Voir la démonstration dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 13, p. 267 sq.

puissance. Ainsi la tentative des deux définitions de Dieu dans la *Meditatio III* devrait-elle ici se clore. Tel n'est pourtant pas le cas, malgré les apparences : un dernier nom, ici étrangement absent, doit encore paraître.

Ens summe perfectum. Il faut en venir à cet énoncé, parce que les formules [1] et [2] souffrent, en sus de l'incohérence qu'elles introduisent entre l'infini et la toute-puissance, d'une très visible incomplétude : elles omettent nombre des qualificatifs que les théologiens, mais aussi les philosophes et, parmi eux, Descartes lui-même, mentionnent ailleurs : l'unité, l'éternité, la véracité, la bonté, la beauté, la justice, etc. Qu'en un premier abord l'*ordo rationum* ne puisse toutes les recenser est admissible; mais il ne saurait, pour autant, les éliminer tacitement. Descartes, averti sans doute de la difficulté, introduit donc, au sein même de la *Meditatio III*, une manière de définition complémentaire, qui, d'ailleurs, servira surtout à la *Meditatio V* dans son effort pour ré-énoncer la preuve *a priori*. Soit cet énoncé [3] : « ... unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium [*sc.* rerum] quae in Deo sunt, una ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo » (50, 16-19); il faut le compléter par les formulations qui l'entourent : « ... omnesque perfectiones quas Deo tribuo » (46, 30) « ... reliquas omnes Dei perfectiones » (47, 5), « ... nihil enim ipso perfectius... » (48, 5), « ... omnium perfectionum, quas Deo tribuo, ideam... » (49, 28-29), « ... omnes [*sc.* perfectiones] quas in Deo esse concipio » (50, 3-4), et enfin : « ... Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est habens omnes illas perfectiones quas ego (...) quocumque modo attingere cogitatione possum » (52, 2-6). Dieu se fait donc accessible à la pensée sur un mode nouveau : son idée, donc aussi son existence, ne s'imposent pas d'emblée, comme auparavant s'imposait l'idée d'infini, mais se laisse construire par l'entendement humain qui recense des perfections, les concilie ensemble, puis les attribue à Dieu. Il faut suivre, rapidement, les trois opérations d'une nouvelle définition de Dieu. Recension d'abord : après l'unité, la simplicité et l'inséparabilité (50, 16-17), Descartes mentionne la bonté (85, 25 ; 87, 28 ; 88, 20), la vérité (« ... cum enim Deus sit summum ens, non potest non esse etiam summum bonum et verum » 144, 3-4), la beauté (52, 14), etc.; il faudrait même compter au nombre

des perfections *summum ens*[50], et surtout l'*existentia* (66, 13-14; 67, 14-15, 26-27). En fait, la liste des perfections à recenser pour la notion nouvelle de Dieu ne peut jamais se clore, puisque « toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu » (*DM*, AT, VI, 35, 5-6) ne comprennent pas moins que « .... omnes omnino perfectiones, ut Deus », absolument toutes les perfections : « ... Deus tale quid dicat quod omnes omnino perfectiones in se comprehendit »[51]. Quantitativement, Dieu accumule indéfiniment les perfections, dont la recension restera donc toujours par principe incomplète. Mais Dieu peut légitimement recevoir ces perfections en les marquant de l'infini qui le caractérise au premier chef; à l'opération de recension (quantitative) l'esprit humain doit donc ajouter celle d'une amplification (qualitative). Descartes en décrit le fonctionnement par recours à une « ... facultas omnes perfectiones creatas ampliandi, hoc est aliquid ipsis majus sive amplius concipiendi », ou encore « ... vis perfectiones humanas eousque ampliandi ut plusquam humanae esse cognoscantur »[52]; car il est clair que les perfections, telles que l'*ego* les appréhende lors de la recension, appartiennent encore au fini et à l'humain créé; il faut donc que l'idée d'infini qui habite l'*ego* les « étire » chacune à l'infini, selon une opération qui les rendra incompréhensibles mais ainsi seulement appropriées à l'infini. Alors seulement, les perfections quantitativement et qualitativement portées à l'infini peuvent-elles s'attribuer à Dieu, conçu comme *cumulum perfectionum*, et *omnium*

50. *Summum ens*, AT, VII, 54, 18; *ens primum et summum*, 67, 21; « ... cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere », 67, 26-28; *summum ens sive Deum*, 69, 8; « Cum enim Deus sit summum ens... », 144, 3; « ... Dei sive entis summi ideam... », *Principia Philosophiae I*, § 18. Voir *supra*, chap. II, § 3, p. 104, n. 40.

51. *Entretien avec Burman*, AT, V, 161, 8-9 et 3, 4 = éd. J.-M. Beyssade, § 27, p. 77 et 75.

52. *Cinquièmes Réponses*, AT, VII, 365, 15-17 et 370, 25-371, 2. Il s'agit bien ici de transformer des attributs finis (perfections humaines) en attributs infinis (divins) comme l'indique très explicitement un texte des *Premières Réponses*, AT, VII, 137, 15-138, 10. Voir *A Regius*, 24 mai 1640, AT, III, 64, 5-20. Les perfections deviennent ainsi superlatives : « ... summarum Dei perfectionum ideam... », *Principia Philosophiae* I, § 20; « ... summas perfectiones (...) in Deo », *I*, § 18.

perfectionum complementum[53]. Dieu n'accomplit pas seulement la sommation des perfections, mais surtout leur élévation à la puissance infinie : des perfections en nombre infini à l'infini des perfections. Ainsi la plus haute perfection de Dieu consiste-t-elle dans l'énoncé de la perfection elle-même, portée au superlatif : « ... idea entis perfectissimi hoc est Dei » (51, 3-4) énonce déjà, parmi d'autres noms, la *Meditatio III*. Par la suite, ce syntagme réapparaît constamment : « ... Dei, sive entis summe perfecti » (54, 13-14), « ... Deum (hoc est ens summe perfectum) » (66, 12-13), « ... Deum... (hoc est ens summe perfectum...) » (67, 9-10), « Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus... *Deus* vocatur » (162, 4-7). Le superlatif de la perfection, autrement dit la perfection de la perfection, joue le rôle de qualification dominante de Dieu, tant par sa fréquence en 1641 que par sa permanence en 1637 et 1644[54]. La définition [3] de Dieu par la perfection au superlatif prouve certes son rôle primordial en soutenant la preuve *a priori* de l'existence de Dieu; mais l'atteste surtout par sa capacité sans borne à intégrer à une détermination de Dieu n'importe quelle perfection, au prix seulement de son passage au superlatif (ou de l'adjonction de l'adverbe *summe*); la définition [3] fournit, beaucoup plus qu'*une* définition de l'essence divine, la matrice d'une infinité de définitions possibles de l'essence divine à partir d'une perfection quelconque portée à l'infini : l'infini s'accomplit concrètement dans la sommation des perfections, comme l'indique, au moins une fois, Descartes : « ... nomen *infiniti*, quod rectius vocari posset *ens amplis-*

53. Respectivement *Notae in programma...*, AT, VIII-2, 362, 12 (« le comble et l'accomplissement des perfections », traduit F. Alquié, in *Descartes, Œuvres philosophiques*, t. 3, p. 812) et *Principia Philosophia I*, § 18, qui poursuit en définissant Dieu « Archetypus aliquis, omnes ejus perfectiones reipsa continens ».

54. Voir, entre autres occurrences : « ... nihil enim ipso perfectius... » (AT, VII, 48, 5); « ... Deum (...) summe perfectum... » (62, 17-18); « ... illi omnes perfectiones tribuere... » (67, 23-24); « ... in causa illa contineri omnes perfectiones, ac proinde illam Deum esse... » (108, 5-6); « ... ista idea Dei (...) naturam entis summe perfecti... » (138, 10-13); « ... natura Dei, sive entis summe perfecti... » (163, 12); *DM*, 34, 20-24 : « ... une nature (...) plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire (...) qui fût Dieu »; « un être parfait » (38, 20); « ... Dieu, qui est tout parfait... » (40, 10-11) ; « ... les perfections infinies de Dieu... » (43, 7-8).

simum »[55]. La somme des perfections désigne Dieu comme *ens perfectissimum* — à la manière d'un nom divin, et non pas seulement à la manière d'un concept de l'étant en général[56]. La détermination de Dieu par la perfection reprend donc, par sommation, une infinité d'autres perfections à chaque fois portées à l'infini. Dieu comme *ens summe perfectum* devrait donc apparaître au premier plan; tel n'est pourtant pas le cas, dès lors que ce nom divin, directement impliqué par les derniers attributs énoncés dans [1] et [2], ne se thématise explicitement qu'avec la formule [3]. La tension entre deux noms divins à l'intérieur de chacune des deux premières formulations se complique donc désormais d'une nouvelle tension entre ces deux formules, d'une part, et une troisième de l'autre — puisqu'elle seule énonce nettement le troisième nom divin, pourtant présupposé mais non explicité par les deux premières. Si l'on recense les attributs qui définissent Dieu dans la *Meditatio III*, il devient maintenant possible de les renvoyer chacun à un nom divin précis. Relèvent du nom divin d'*infinitum*, les attributs (cités par [1] et [2]) de *substantia*, infinité, indépendance, immensité et incompréhensibilité, tous sous le régime de la *via negativa*. Relèvent du nom divin de *potentia*, les attributs (cités eux aussi par [1] et [2]) de création et de puissance suprême, sous le régime de l'éminence, puisque la puissance reste à la fois incompréhensible (négation) et productrice (affirmation). Relèvent enfin du nom divin d'*ens summe perfectum* l'attribut (seul cité par [1] et [2]) d'intelligence suprême, mais encore toutes les perfections pensables (citées en [3]), sous le régime de la *via affirmativa*. Descartes reconnaît donc trois noms divins principaux, auxquels il rattache, selon les trois moments de la théologie des noms divins telle qu'elle s'était développée depuis Denys l'Aréopagite, trois séries d'attributs de Dieu. Si cette classification est correcte, une

55. *A l'Hyperaspistes*, août 1641, AT, III, 427, 12-13.
56. Nous ne pouvons donc pas souscrire à la thèse de Heidegger : « Gott ist einfach der Titel für dasjenige Seiende, in dem sich die Idee von Sein überhaupt im echten Sinne realisiert. "Gott" ist hier einfach ein rein ontologischer Begriff, und daher wird er auch das *ens perfectissimum* genannt » (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, G. A., 20, p. 233, voir p. 239). Cette interprétation, émise explicitement à propos de Descartes, se retrouve en *Sein und Zeit*, § 20, *op. cit.*, p. 92, 19.

question s'impose aussitôt : Descartes juxtapose simplement, sans même laisser soupçonner qu'une organisation en eût été possible, trois noms, trois modes d'énonciation et trois séries d'attributs, alors que les théologiens — anciens du moins — disposaient ces termes dans l'itinéraire cohérent d'une théologie mystique. La rhapsodie que Descartes substitue à cette cohérence ne l'élimine certes pas totalement : elle la masque seulement, puisque nous avons pu la reconstituer. Pourtant ne s'expose-t-elle pas à un désordre qui atteigne l'incohérence ? Les trois noms divins ici juxtaposés, sans organisation théologiquement justifiée, peuvent-ils se déployer sans se contredire ? Le défaut de toute hiérarchie ne les condamne-t-il pas à dévoiler leur incompatibilité dans l'unique champ de l'énonciation métaphysique ? Bref, la reprise métaphysique des noms divins sans leur situation théologique ne conduit-elle pas à des tensions si fortes entre eux qu'ils apparaissent, à la fin, contradictoires ? Les hésitations et les imprécisions stigmatisées en [1], [2] et [3] n'offriraient ainsi que les indices d'une distorsion conceptuelle plus essentielle.

§ 19. *Le système des contradictions*

Nous avons désormais pour tâche d'éprouver, afin de l'infirmer ou de la confirmer, la pluralité irréductible des noms divins impliqués par les attributs qu'énumèrent les formules [1], [2] et [3]. Les trois noms divins, approximativement désignés comme *infinitum*, *potentia* et *ens summe perfectum*, s'opposent déjà pour un motif : chacun d'entre eux reprend une des voies de la théologie mystique; mais, au lieu de les organiser selon une unique anabase, ils se bornent à la juxtaposer sans lien conceptuel; tout se passe comme si Descartes déployait successivement, mais sans connexion conceptuelle, une *via negativa* (Dieu infini), une *via affirmativa* (Dieu comme *ens summe perfectum*) et un passage enfin par l'éminence *(potentia)*. Ce dispositif pourrait se tester selon deux procédés, interne et externe. Procédé interne : quels ensembles conceptuels issus de textes cartésiens viennent souligner l'irréductibilité de chacun des trois termes déjà distingués ? Nous

avançons l'hypothèse suivante : chacun des trois noms divins s'expose dans l'une des trois principales preuves de l'existence de Dieu qu'a construites Descartes; *infinitum* nomme Dieu dans la *Meditatio III*; *ens summe perfectum* nomme Dieu dans la *Meditatio V*; *potentia* nomme Dieu dans les *Responsiones I* et *IV*, par le biais de la preuve par la *causa sui*. La compatibilité, ou non, des trois noms divins se déciderait ainsi à la mesure de la compossibilité, ou non, des trois principales preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. L'organisation des preuves révélerait la disposition des noms divins qu'elles mettent en œuvre et présupposent[57]. Ce procédé d'examen interne doit aussi se doubler d'un examen externe. Les noms divins que privilégie Descartes ont, comme d'ailleurs les preuves correspondantes, une histoire; en identifiant, ne fût-ce que sommairement, leurs généalogies respectives, il deviendrait peut-être possible de repérer des décisions conceptuelles plus nettes que leurs conséquences cartésiennes; en un mot, les tensions entre noms divins apparaîtraient d'autant mieux qu'elles seraient envisagées diachroniquement, et non plus seulement synchroniquement. Nous tenterons donc d'identifier, pour chacun des trois noms divins retenus par Descartes, une origine historiquement probable et conceptuellement significative, afin d'élargir le débat sur les noms divins cartésiens au débat sur l'histoire des noms divins en général. A cette double condition, il deviendra peut-être possible de citer les décisions cartésiennes sur l'essence de Dieu dans le cadre du traité théologique des noms divins, c'est-à-dire d'aborder réellement la question de fond — Dieu, pour et par Descartes, entre-t-il en métaphysique, et, si oui, sous quels noms ?

La première détermination de l'essence de Dieu — désormais notée, par commodité, [A] — l'appréhende comme infini. Dans les formulations [1] et [2], l'infini commande la substantialité, l'indépen-

57. Nous retrouvons ainsi la difficulté à laquelle aboutissait la précédente analyse de *Sur la théologie blanche de Descartes*, particulièrement § 19, p. 444 sq., et devons nous opposer, au moins méthodologiquement, à F. Alquié : « La distinction des diverses preuves employées par Descartes ne saurait être essentielle, et leur nature se découvrira mieux à qui, au contraire, considérera leur unité » (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, op. cit.*, p. 219).

dance, l'immensité et l'incompréhensibilité. Elle rend aussi possible la preuve dite par les effets de la *Meditatio III*. Peut-on en fixer une origine historique ? Ce fut du moins la conviction de Caterus : discutant la forme dérivée et pédagogique de la preuve par l'idée d'infini, qui l'expose comme une recherche de la cause productrice en moi de cette idée, il conclut que : « Illa demum ipsa via est, quam et S. Thomas ingreditur, quam vocat viam *a causalitate causae efficientis*, eamque desumpsit ex Philosopho; nisi quod isti de causis idearum non sint solliciti » (AT, VII, 94, 15-18). Sans doute peut-on, en effet, rapprocher la preuve par les effets, qui aboutit à Dieu comme une *causa ultima* « ... quae erit Deus » (50, 6), de la seconde des cinq *viae* construites par saint Thomas : « ... il est nécessaire de poser une certaine cause efficiente première : celle que tous nomment Dieu »[58]. Mais les limites de ce rapprochement apparaissent aussitôt, et Caterus lui-même les voit bien : la causalité s'exerce non pas sur les étants, selon un aristotélicien et banal ἀνάγκη στῆναι, mais sur l'*idée* d'infini, et d'un infini entendu positivement, en sorte qu'il ne faille jamais s'*arrêter* nulle part. C'est pourquoi Descartes décline, discrètement mais fermement, le soutien impropre d'une autorité thomiste : « ... sed permittat, quaeso, de aliis me tacere, atque eorum tantum, quae ipse scripsi, reddere rationem » (106, 11-13). Le recours à saint Thomas, de fait inexact, semble aussi parfaitement inutile, puisque Descartes pouvait, directement, avoir accès à deux dénominations de Dieu par l'infini. D'abord Lessius, qui en fait, nous l'avons vu précédemment, le premier des noms divins. Ensuite Suarez, qui établit que « ... la première et la plus essentielle division de l'étant est en fini et infini »[59], en sorte que la manière d'être de Dieu consiste en l'infini même. Par ce double truchement, Descartes

58. *Summa Theologiae, Ia*, q. 2, a. 3, *resp* : « ... ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant ». — Caterus fait le rapprochement, notant toutefois que « ... isti [Thomas et Aristote] de causis idearum non sint solliciti » (AT, VII, 94, 15-18). Rapprochement confirmé par AT, VII, 383, 15 et par F. Alquié, in *Descartes. Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. 2, p. 254.

59. Suarez, *Disputationes Metaphysicae, XXVIII*, prol. : « Diximus autem in superioribus, disp. 4, sect. 4, primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentiam seu in ratione entis, quod solum est proprie et simpliciter infinitum » (*op. cit.*, t. 26, p. 1).

se trouve de fait en rapport avec Duns Scot, qui avait, le plus nettement, sinon peut-être le premier, pensé Dieu comme infini : « Le concept le plus parfait, et en même temps le plus simple, qui nous soit possible, est le concept d'étant infini. Car il est plus simple que le concept d'étant bon, d'étant vrai, ou d'autres semblables, parce que "infini" n'est pas comme un attribut ou une passion de l'étant, ou de ce dont il est dit, mais dit [lui-même] un mode intrinsèque à cette entité, en sorte que, lorsque je dis "étant infini", je n'ai pas un concept pour ainsi dire par accident, [formé à partir] d'un sujet et d'une passion, mais un concept par soi du sujet en un certain degré de perfection, à savoir d'infinité. » Autrement dit, « ... ce concept le plus parfait que nous formions à propos de Dieu, est le concept d'étant infini; car il est le plus simple, le plus propre et le plus parfait des concepts que nous concevons à propos de Dieu »; en effet, il est le plus simple, parce que tout autre concept s'étend déjà à d'autres étants que Dieu (ainsi le vrai, le bon, etc.); il est le plus propre, parce qu'il ne fait pas nombre avec les autres attributs de Dieu, mais, au contraire, les surdétermine : « ... l'infini est formellement inclus dans n'importe quel attribut [*sc.* divin] comme un degré d'une perfection quelconque »; enfin, il est le plus parfait, « parce qu'il contient virtuellement tous les autres concepts qui se disent de Dieu »[60]. Comme après lui Descartes,

60. Duns Scot, respectivement *Ordinatio*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 58 : « ... conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia "infinitum" non est quasi attributum vel passio entis, sive ejus de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico "infinitum ens" non habeo conceptum quasi per accidens, ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis » (*Opera omnia*, éd. C. Balic, Rome, 1950, t. 3, p. 40); puis *Lectura, I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 50-52 : « ... ille conceptus perfectissimus quem nos concipimus de Deo, est conceptus entis infiniti; est enim simplicior et magis proprius, et perfectior conceptus quem nos concipimus de Deo. (...) infinitum formaliter includitur in quolibet attributo tanquam gradus perfectionis cujuslibet (...) Item, est est perfectior conceptus quem de Deo concipimus, quia virtualiter continet alios conceptus dictos de Deo » (*op. cit.*, Rome, 1960, t. 16, p. 244). Voir aussi *Quodlibet V*, n. 4, et *V*, n. 17 : « Divinitas est formaliter infinita ». On consultera sur ce point, outre les travaux classiques d'E. Gilson, P. Vignaux, « Etre et infini selon Duns Scot et Jean de Ripa », in *De doctrina Ioannis Scoti*. Acta congressus scotistici internationalis, Oxonii et Edimburghi, 11-17 sept. celelebrati, Rome, 1966, t. 4, ainsi que « Infini, liberté et histoire du salut », in

Duns Scot privilégie l'infini en tant que concept : du point de vue de la conception, donc de la connaissance en ses exigences particulières, Dieu se dit par l'infini — plus simple, plus propre et plus parfait à connaître. Par ce présupposé, l'un et l'autre rompent avec saint Thomas qui, tout en reconnaissant l'infini à Dieu, le subordonne à l'*esse* au détriment du privilège épistémique de la conceptualisation : « Puisque l'*esse* divin n'est pas un *esse* reçu en quelque chose [d'autre que lui-même], mais est lui-même son propre *esse* subsistant (...), il est manifeste que Dieu lui-même est infini et parfait »[61]. Ici l'infini se déduit de l'*esse* subsistant, et donc reste un attribut second du point de vue, privilégié, de l'étantité subsistante. Ainsi Descartes retrouve Duns Scot sur un deuxième point (dont dérive directement, d'ailleurs, le premier accord) — le primat du concept sur l'étantité; c'est en tant que concevable que Dieu doit d'abord se dire comme l'infini. Descartes, en concluant « Deum autem ita judico esse actu infinitum » (47, 19), cite pour ainsi dire Duns Scot : « ... ergo aliquod infinitum ens existit in actu »[62]. Bien entendu, l'infini ne s'entend pas négativement, mais positivement. Outre l'autorité de Duns Scot, Descartes pouvait invoquer celle de Suarez : « Bien que le terme *infini* soit négatif, par cette négation nous définissons une certaine entité suprême ou excellence »[63]. Devant le même paradoxe, Descartes dira : « ... priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti »

Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindobonae, 28 sept.-2 oct. 1970, Rome, 1972, l'un et l'autre repris dans *De saint Anselme à Luther*, Paris, 1976, p. 353 sq. et 495 sq. Voir aussi C. Berubé, « Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot », in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti, op. cit.*

61. Saint Thomas, *Summa theologiae, Ia.*, q. 7, a. 1, *resp.* : « ... cum autem esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est (q. 3, a. 4), manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus ». Sur ce texte et sur l'opposition, à propos de l'infini en Dieu, entre Thomas et Scot, voir E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 149-215 (particulièrement p. 208-210).

62. Duns Scot, *Ordinatio I*, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 147 (*op. cit.*, t. 2, p. 214 sq.).

63. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, *XXVIII*, respectivement s. 2, n. 12 : « Nam licet vox *infinitum* negativa sit, per illam negationem nos circonscribimus summam quamdam entitatem seu excellentiam » (*op. cit.*, t. 26, p. 11).

(45, 28-29); c'est-à-dire qu'il inversera la négation littérale par une affirmation sémantique : « Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem, cum e contra omnis limitatio negationem infiniti contineat »[64]. Une objection de style hégélien — l'infini, restant sans détermination ni délimitation, n'offre aucun contenu rationnel effectivement pensable — tomberait ici à faux : l'infini est déterminé comme premier, plus simple, plus propre, plus parfait, plus intelligible, condition de possibilité du fini, etc. Descartes ne prend pas, avec le choix de l'infini comme premier nom divin, un départ solitaire, mais s'inscrit dans une tradition constante, qui lui parvient, depuis Duns Scot, par Suarez en philosophie, et Lessius en théologie; qu'il ne soit pas le premier à distinguer ainsi l'infini confirme d'autant que l'infini puisse valoir comme premier nom entre tous les noms divins. Nous avons ainsi identifié, pour une part essentielle, le statut et l'origine de la détermination [A] de Dieu comme infini. Reste à déterminer comment la *via negativa*, dont elle relève indiscutablement, n'en affaiblit pas la rigueur théorique. Ou encore, comment une dénomination négativement obtenue (même si elle se prétend sémantiquement positive), elle-même origine d'une série de négations (indépendance, immensité, ineffabilité, immensité, etc.,), peut exercer la fonction de « ... praecipuum argumentum ad probandum Dei existentiam » (AT, VII, 14, 18-19), ou de *praecipua ratio* (101, 17). Elle ne tient pas cette primauté hors de pair de son antériorité dans l'*ordo rationum* (qui en dépend), mais de son excellence intrinsèque. Cette excellence découle de sa propriété caractéristique : l'incompréhensibilité. En effet, nous avons vu que l'incompréhensibilité résulte directement de l'infini : « ... idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur »[65]. L'incompréhensibilité de l'infini n'équivaut

64. *Responsiones V*, 365, 6-8; voir *Responsiones I*, 113, 9-14.

65. *Responsiones V*, 368, 2-4. Sans raviver ici le débat sur le « caractère ontologique et non purement représentatif » de l'idée d'infini (F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 219) ou, au contraire, « son caractère représentatif » (M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, p. 161 sq.), on remarquera seulement : *a)* que la non-compréhension ne signifie pas la non-connaissance, mais une connaissance qui

certes pas à l'impossibilité de le connaître *(incognoscibilitas)*; elle désigne précisément le mode particulier de sa cognoscibilité : l'infini se connaît sans pourtant se comprendre, c'est-à-dire se laisser construire selon les règles et les paramètres de la méthode comme un objet mesurable et ordonné, mis en évidence et disponible pour l'esprit. Sans reprendre ici une enquête menée ailleurs[66], nous rappellerons un argument massif : la définition [A], donc la preuve par l'infini, interviennent dans une séquence où, entre la fin de la *Meditatio I* et l'ultime conclusion de la *Meditatio III* (52, 6-9), l'évidence des objets de la méthode se trouve suspendue et disqualifiée. Si Dieu doit pourtant se connaître, il faudra qu'il le soit sur un autre mode que l'évidence des objets de la méthode. D'où une connaissance de Dieu qui, en vertu du doute hyperbolique, outrepasse elle aussi hyperboliquement l'évidence (alors hors-jeu) des natures simples matérielles, c'est-à-dire, entre autres, des vérités mathématiques. Mais, demandera-t-on, que connaissons-nous réellement de l'infini, s'il se réciproque avec l'incompréhensible ? Quelle réalité gardera son idée, si nous ne pouvons absolument pas l'appréhender comme un objet ? La réponse à cette question, Descartes l'avait déjà formulée en 1630 : « ... nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage (...) sa puissance est incompréhensible »[67]. L'infini transgresse de son incompréhensibilité les vérités commensu-

ne construit pas son objet selon les paramètres de la *Mathesis Universalis*; ainsi peut-on et doit-on connaître Dieu comme infini, à la fois sans la clarté de l'objet méthodique et avec une plus grande évidence que lui; *b)* que cette déduction de l'incompréhensibilité à partir de l'infini n'empêche pas — dans la même page — Descartes de parler d'une représentation de l'infini : « ... repraesentare (...) totum infinitum, eo modo quo debet repraesentari per humanam ideam » (368, 6-8). Voir *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 404-406.

66. Références dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 399, n. 6.

67. *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, 145, 21-24 et 146, 4-5. Voir : « Mais ils devraient juger au contraire que Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de moindre, et de sujet à cette puissance incompréhensible ». *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150, 17-22. On relèvera donc aussi que la *res cogitans*, qui porte en elle la similitude de l'infini divin (51, 15-29), finalement se spécifie comme une volonté, et donc éprouve l'infini lui aussi dans l'optique de la puissance (57, 11-21).

rables à notre esprit sous la figure de la puissance elle-même incompréhensible. La situation de 1641, dans les formules [1] et [2] de la *Meditatio III*, reste ainsi dans le droit fil de la création des vérités éternelles de 1630. D'où une conséquence décisive concernant la première détermination de Dieu [A] : elle est incompatible avec toute détermination de Dieu, qui en maintiendrait l'essence accessible à la même évidence que les vérités mathématiques et les essences des objets finis; si une telle détermination se fait jour dans les textes cartésiens, elle sera inconsistante avec [A]. Il est encore une seconde conséquence : [A] applique à Dieu la détermination de cause tant en 1641 (*causa ultima*, AT, VII, 50, 6) que déjà en 1630 (« ... une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain... », *efficiens et totalis causa*)[68]. Pourtant cette causalité se borne ici à définir l'action de Dieu extérieure à lui-même, au regard des créatures et d'elles seules; en effet la cause appartient, depuis les *Regulae*, aux natures simples; donc elle présente une évidence parfaitement et exemplairement compréhensible; mieux, elle produit, plus et avant toute autre nature simple, de l'évidence méthodique. Donc elle rend intelligible, entre autres, le rapport de Dieu au monde. Mais, précisément parce qu'elle relève de l'évidence compréhensible et toujours la produit, elle ne peut s'appliquer intrinsèquement à Dieu. Bref, la causalité compréhensible est une détermination extrinsèque du Dieu infini et incompréhensible *(ad extra)*. D'où une seconde incompatibilité : la détermination [A] de Dieu comme infini incompréhensible sera inconsistante avec toute détermination de l'essence de Dieu à partir d'une causalité intrinsèque. Cette double incompatibilité de [A], d'abord avec l'objectivité et l'évidence méthodiques des vérités créées, ensuite avec la causalité comme l'une des natures simples, donc caractérise certes Dieu en tant qu'infini, mais décide surtout, par avance, de ses relations avec deux autres déterminations essentielles de Dieu.

La détermination [B] s'annonçait dès la *Meditatio III* dans la

68. Respectivement AT, I, 150, 18-19 et 152, 2. Bref *cause*, tant en 1630 que dans la formule [1], n'a pas plus d'extension, en Dieu, que *créateur*.

formule [3] — « ... una est ex praecipius perfectionibus quas in eo [*sc.* Deo] esse intelligo » (50, 18-19) — mais aussi dans les formules [1] et [2], quand du moins elles mobilisaient le superlatif *(summe potens, summe intelligens, omnisciens, omnipotens)*. Pourtant elle ne se développe pleinement que dans la *Meditatio V*, où elle permet d'abord de définir l'essence de Dieu, et ensuite de prouver son existence, préalablement comprise comme l'une des perfections. D'où suit la détermination achevée de Dieu comme *ens summe perfectum* (54, 13-14; 66, 12-13; 67, 9-10; etc.). Sous certaines conditions, il paraît possible de renvoyer cette détermination à la quatrième des *viae* de saint Thomas qui prétend, elle aussi, atteindre Dieu à partir du superlatif : « Car il est quelque chose de très vrai, le meilleur et le plus noble, par conséquent le plus grand étant, *maxime ens* »[69]. A s'en tenir plus exactement à la perfection, on remarque que, si saint Thomas pose en principe que « ... tout ce qu'il y a de perfection doit s'attribuer à Dieu », il ne pense pourtant pas la perfection pour elle-même; comme auparavant, il avait déduit l'infini divin de l'*esse subsistens*, loin d'éclairer celui-là par celui-ci à la manière de Descartes, il dérive ici la perfection divine de l'*esse* de Dieu. Plusieurs textes marquent cette réduction : « Dieu est acte pur, et [donc] simplement et universellement parfait, et en lui il n'y a place pour aucune imperfection. » Mieux encore : « ... il faut que le premier étant, qui est Dieu, soit le plus parfait et par conséquent le meilleur »; ou bien : « Le premier étant doit être le plus parfait. Or il a été montré que Dieu est le premier étant; donc il est le plus parfait »[70]. La perfection résulte ici — certes immédiatement, mais d'autant plus comme une conséquence — de

69. Saint Thomas, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 2, a. 3, *resp.* : « Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. »

70. Saint Thomas, respectivement *Summa theologiae*, *Ia*, q. 29, a. 3, *resp.* : « ... omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum... », q. 25, a. 1, *resp.* : « ... Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet »; *De potentia*, q. 7, a. 1, *resp.* : « ... portet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum »; et enfin *Contra Gentes*, I, 28 : « ... primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens; est ergo perfectissimus. »

la détermination plus fondamentale de Dieu comme l'*ens*, dont l'essence consiste en l'*esse* même. Saint Thomas pense la perfection divine à partir de l'*esse* de l'étant divin, tandis que Descartes pense d'abord la perfection divine, pour, éventuellement, ensuite qualifier Dieu du nom d'*ens*. Saint Thomas n'a de cesse qu'il n'ait reconduit la perfection (comme tous les autres attributs) à la détermination plus fondamentale de l'*actus purus essendi*, tandis que Descartes, qui ne privilégie en rien l'*esse* divin, accède à Dieu directement par la pensée de la perfection suprême. Dès lors, pour situer historiquement la dénomination cartésienne [B], saint Thomas n'offre sans doute point la meilleure référence. Une autre référence se propose aussitôt pour cautionner le choix de Descartes, Suarez : « ... Dieu est le premier étant (...) ; donc il est aussi essentiellement le plus grand et le plus parfait; il est donc de son essence, qu'il comprenne de quelque manière toute la perfection possible dans la largeur totale de l'étant »[71]. Par Suarez, Descartes rejoint sans aucun doute une tradition antérieure. Reste à préciser laquelle. De prime abord il semble évident — y compris aux critiques les plus avertis — que l'on doive recourir à saint Anselme, tant à cause de son « augustinisme » présumé et réel, qu'en corollaire de l'argument célèbre pour prouver l'existence de Dieu, argument précisément repris par la *Meditatio V*. Or si la continuité sur ce point n'admet aucune contestation, il semble que l'hypothèse d'un éventuel emprunt, par Descartes, pour sa détermination [B], à saint Anselme doive n'être admise qu'avec prudence. En effet, les textes du *Monologion* — source lointaine et présumée de la *Meditatio V* — ne mentionnent que rarement la perfection, en la subordonnant toujours à l'étantité. Ainsi : « ... lui seul [*sc.* Dieu] apparaîtra être simplement, parfaitement et absolument, tout le reste n'étant presque pas ou à peine »; et encore : « ... chacune d'entre

71. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, *XXX*, s. 1, n. 5 : « Deus est primum ens, ut ostensum est; ergo est etiam summum et perfectismum essentialiter; ergo de essentia ejus est, ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis » (*op. cit.*, t. 26, p. 61). Dans la s. 2, n. 21 (*ibid.*, p. 71), entre autres textes, la perfection est directement déduite du superlatif *(summum)*.

elles [*sc.* les personnes trinitaires] est parfaitement essence suprême »[72]. En effet, le travail du *Monologion* porte, plus que sur la perfection en particulier, sur le passage de toute propriété au superlatif, dans l'intention de la rendre attribuable à Dieu; bref, il y va moins de la perfection, même suprême, que du passage à la limite de chaque qualité, en direction d'un commun superlatif qui les juxtapose toutes en Dieu. D'où des énumérations de qualités qui exercent la voie affirmative : « Elle est donc l'essence suprême, la vie suprême, la raison suprême, le salut suprême, la justice suprême, la vérité suprême, l'immortalité suprême, l'incorruptibilité suprême, l'immutabilité suprême, la béatitude suprême, l'éternité suprême, la puissance suprême, l'unité suprême, qui n'est rien d'autre que suprêmement l'étant *(summe ens)* vivant suprêmement, et autres choses semblables »[73]. Sans doute pouvons-nous ici reconnaître certaines déterminations cartésiennes citées en [1] et [2] : *summa potestas* équivaut à *summe potens*, *summa veritas* annonce *summe intelligens*, *summa aeternitas*

72. Saint Anselme, *Monologion*, respectivement *XXVIII* : « ... ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse », puis *LIX* : « ... uniusquisque illorum sic est perfecte summa essentia... » (S. Anselmi, *Opera Omnia*, éd. F. S. Schmidt, Edimbourg, 1946, t. 1, respectivement, p. 46 et p. 70).

73. Saint Anselme, *Monologion*, *XVI* : « Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter » (*op. cit.*, p. 31). Voir dans le même sens *IV* et *VI*. On approche d'une formulation plus cohérente et radicale en *III* : « ... aliquid quod, sive essentia, sive substantia, sive natura dicetur, optimum et maxime est et summum omnium quae sunt » (*op. cit.*, p. 16) : mais là encore il ne s'agit que d'un maximum, donc plus d'une quantification que d'une perfection. On consultera sur cette orientation C. Viola, « La dialectique de la grandeur. Une interprétation du *Proslogion* », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 37, 1970, p. 23-55. Significatif à cet égard l'écart entre la formule *ens perfectissimum*, constamment employée par A. Koyré, et l'absence de tout texte anselmien qui en confirme la légitimité (*L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, p. 41, 43, 44, 47, etc.). Même étrangeté chez D. Heinrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, p. 3, 11, 19, E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977, p. 147 (qui dépendent d'ailleurs étroitement de Koyré, comme le recenseur de D. Heinrich, X. Tilliette, « L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie », *Archives de Philosophie*, 1962, 25/1). Un bon dossier dans R. Payot, « L'argument ontologique et le fondement de la métaphysique », *Archives de Philosophie*, 1975, 39/2, 39/3, 39/4.

se retrouve en *aeternum*, *summa essentia* et *summe ens* répondent par avance à *substantia*; pareillement pour certaines qualifications de [3] : *unitas* correspond à l'*unitas* cartésienne, *summa incorruptibilitas* a rapport avec l'*inseparabilitas*, etc. Pourtant ces qualités, même portées à leur maximum d'intensité, restent, dans le *Monologion*, seulement juxtaposées, sans qu'une déduction ou une organisation ne les concentre en une dernière, unique et infinie perfection. Là où Descartes énonce une détermination essentielle — [B] : Dieu comme l'étant le plus parfait —, saint Anselme n'use du superlatif (et non d'ailleurs de la perfection comme telle) que pour porter chaque qualité à son maximum — mais dans son genre seulement. Pour lui, la perfection n'énonce pas tant un nom de Dieu, qu'elle n'opère sur chaque qualité le passage à la limite. En ce sens précis, Descartes n'a pu trouver dans la conceptualisation anselmienne aucun antécédent ni secours pour sa propre dénomination de Dieu comme *ens summe perfectum*. D'ailleurs, il a toujours récusé le rapprochement que lui répétaient ses correspondants : « Je verrai saint Anselme à la première occasion », déclare-t-il projeter en décembre 1640, sans que jamais il n'ait donné, plus tard, le moindre indice de l'avoir fait[74]. Dès lors quel auteur pouvait avoir précédé Descartes, et, éventuellement, l'avoir influencé ? Sans argument décisif, mais en tenant compte d'autres rapprochements probables (comme AT, VII, 21, 1-2, et 36, 8-9), nous risquons l'hypothèse d'une affinité avec Guillaume d'Ockham. Celui-ci définit, en effet, explicitement Dieu par la perfection prise au superlatif et considérée comme unique : « ... Dieu est l'étant le plus parfait; c'est pourquoi, comme il nous est d'une certaine manière connaissable (...), il sera l'intelligible parfait »; ici la perfection particulière ne précède pas la perfection entendue comme telle, mais s'en déduit plutôt comme de *illa perfectio simpliciter quae est Deus*[75]. Cette perfection prise simplement en tant

74. *A Mersenne*, décembre 1640, AT, III, 261, 9.

75. Guillaume d'Ockham, *In Sententiarum*, *I*, d. 3, respectivement q. 1 : « Tertium patet, quia Deus est ens perfectissimum; igitur cum sit aliquo modo cognoscibilis a nobis, sicut in sequenti quaestione patebit, erit intelligibile perfectissimum »; et q. 2,

que telle peut s'entendre en deux acceptions fort distinctes, quoique convergentes; au sens propre, la perfection ne convient qu'à Dieu; au sens large et donc impropre, les perfections attributives se disent d'abord des créatures, pour, par passage à la limite, s'appliquer ensuite à Dieu; dans ce cas, ces concepts communs restent purement nominaux, et n'atteignent pas l'essence divine comme telle[76]. L'identification d'un tel antécédent nominaliste à la définition cartésienne [B] de Dieu, si elle l'assure, suscite aussitôt une difficulté. Ockham, en effet, lorsqu'il privilégie l'*ens perfectissimum* comme premier nom divin sait clairement qu'il s'oppose — sur ce point comme sur tant d'autres — à Duns Scot. Là où Scot conclut que « ... ce concept le plus parfait que nous concevons au sujet de Dieu est le concept d'infini », réduisant la perfection à l'infinité, Ockham oppose que « ... le concept d'étant infini n'est pas formellement en soi un concept plus parfait que tout concept possible au sujet de Dieu, parce qu'aucun concept négatif n'est formellement plus parfait qu'un concept positif; mais le concept d'étant infini inclut, au-delà du concept d'étant, quelque chose de négatif »[77]. Cette opposition tranchée confirme indirectement que la détermination cartésienne [A] de Dieu par l'infini relève à la fois de Duns Scot et de la *via negativa*, tandis que la détermination cartésienne [B] de Dieu par la perfection appartient, selon son tenant, Ockham, à la *via affirmativa*, et justifie pleinement notre effort initial de situer les preuves de Descartes dans le cadre d'une problématique des noms divins. Mais elle soulève une inesquivable difficulté : Descartes soutient à la fois et successivement deux déterminations de Dieu, en [A] et [B] qui, historiquement, furent

in Opera philosophica et theologica, éd. S. Brown, New York, 1970, t. 2, p. 390 et 413. Sur l'éventualité d'une filiation indirecte, voir G. Rodis-Lewis, « Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste ? », *Archives de Philosophie*, 34, 1971/1, p. 37-46.

76. Voir Guillaume d'Ockham, *In Sententiarum*, *I*, d. 2, q. 2 et q. 3, *op. cit.*, p. 62 et 98.

77. Guillaume d'Ockham, *In Sententiarum*, *I*, d. 3, q. 3 : « ... quod conceptus entis infiniti non sit formaliter in se perfectior conceptus omni conceptu possibili haberi de Deo, quia nullus conceptus negativus est formaliter perfectior conceptu positivo; sed conceptus infiniti est includens ultra conceptum entis aliquid negativum » (*op. cit.*, p. 422), contre Duns Scot, *Lectura I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 50 : « ... ille conceptus perfectissimus quem nos concipimus de Deo est conceptus entis infiniti » (*op. cit.*, t. 16, p. 244).

posées comme adverses et irréconciliables; l'antagonisme entre Duns Scot et Ockham peut-il disparaître, simplement parce que le même auteur prétend, dans le même texte, en utiliser les deux thèses ? Ne faut-il pas plutôt admettre que, selon toute vraisemblance, l'antagonisme entre Duns Scot, tenant pour la primauté de l'infini, et Ockham, tenant pour la priorité de la perfection, doit se retrouver, à peine voilé, à l'intérieur des *Meditationes III* et *V* ? Cette hypothèse semble d'autant moins évitable que la majorité des critiques a relevé, comme une « rencontre inattendue » (Hamelin), qu'au seuil de la *Meditatio V*, voire au terme de la *Meditatio III*, « ... *parfait* remplace *infini* » (Beyssade)[78]. D'ailleurs, il suffit de rappeler la polémique célèbre qu'a provoquée cette difficulté : ou bien la preuve issue de [A] dépend de l'*idea infiniti* assurée par [A] dans la *Meditatio III* (Alquié, Gouhier, Kenny), ou bien la preuve issue de [B] reste parfaitement indépendante (Gueroult, Beck, etc.); dans un cas, la subordination implique (sans l'expliquer) qu'un premier nom divin, *ens summe perfectum*, devienne un simple nom dérivé, dans l'autre, elle suggère une rupture de l'*ordo rationum*, donc une irréductibilité entre [A] et [B], qui pourrait s'approfondir en antagonisme et contradiction. Dans tous les cas, la question se pose, que nous aurons à reprendre (§ 5) : le nom divin d'infinité ne reste-t-il pas incompatible avec le nom divin de perfection, pour des motifs non seulement historiques, mais aussi intrinsèquement et conceptuellement cartésiens ?

Reste une troisième et dernière détermination fondamentale de l'essence (donc de l'existence) de Dieu — que nous noterons [C]. Elle apparaît, quasiment dans les mêmes termes, aux *Responsiones I* et *IV*. Lors de sa discussion avec Caterus, Descartes définit Dieu comme par soi, *a se*, positivement, c'est-à-dire comme exerçant une cause envers lui-même, et non plus négativement, comme soustrait à l'empire de la causalité. Bref, Dieu est « ... quodammodo idem (...) respectu suî ipsius effectus » (AT, VII, 111, 5-7). Ce qui tient lieu de cause interne à Dieu n'est rien de moins que l'essence même de Dieu

78. O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, Paris, 1911, p. 202, n. 1, et J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, p. 311.

interprété comme une *immensa et incomprehensibilis potentia*, telle qu'elle soit « causa, cur ille [*sc.* Deus] esse perseveret » (110, 28-29). Cette interprétation de l'essence divine comme puissance la définit donc comme « ens summe potens » (119, 22) et retrouve les termes mêmes de [1] et [2] : *omnipotens*, *summe potens* (40, 17, et 45, 12-13). Mais cette interprétation [C] ne serait ni utile ni nécessaire, si Dieu même ne devait satisfaire à un principe, qui s'énonce comme un *dictat* de la raison : « Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut si non habet, cur illa non indigeat, postulare » (108, 18-22). La discussion avec Arnauld pose ensuite que l'essence divine exerce une causalité formelle qui « ... magnam habet analogiam cum [*sc.* causa] efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest » (243, 25-26). Ici encore l'*immensitas potentiae sive essentiae* (237, 1) assimile l'essence divine à une puissance, qui tient alors lieu de cause positive : « ... inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget » (236, 9-10). Si Dieu devient quasiment cause efficiente de soi, en laissant interpréter son essence comme puissance, c'est qu'il le doit; et il le doit, aux yeux de Descartes, parce que « ... considerationem causae efficientis esse primum et praecipuum medium, ne dicam unicum, quod habeamus ad existentiam Dei probandam » (238, 11-13). Les deux développements s'ordonnent ainsi en deux séquences parallèles : le principe absolu de causalité (et, déjà, de raison) impose de chercher même en Dieu — « de ipso Deo » (164, 29) — une cause; cette cause sera sa propre essence qui peut en tenir lieu, puisqu'elle se laisse interpréter comme puissance inépuisable, immense et incompréhensible; donc Dieu se dira *a se* positivement, c'est-à-dire *causa sui*[79]. Avant que d'envisager le rapport de [C], ainsi sommairement défini, avec [A] et [B], il faut en fixer aussi, brièvement, le site historique. C'est précisément parce que E. Gilson a eu raison de déclarer ici Descartes « sans prédé-

79. Sur l'ensemble de ces textes, voir *supra*, chap. II, § 9, et *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 18.

cesseur connu »[80], qu'il faut rechercher historiquement le motif de cette absence — presque — totale de généalogie. Si l'on remonte, ici encore, aux cinq *viae* thomistes, on constate d'emblée, dans le cours de la *secunda via*, le refus explicite de l'hypothèse, clairement envisagée cependant, d'une *causa efficiens sui* : « ... il n'est pas possible que quelqu'un soit cause efficiente de soi, car il serait ainsi antérieur à soi-même, ce qui n'est pas possible. » Pareille censure présuppose, il est vrai, que la cause efficiente soit exclusivement transitive (et non pas immanente), en sorte qu'un étant ne puisse l'exercer que sur un étant autre que lui-même, ou qu'en l'exerçant sur soi, il doive devenir autre que lui-même. Deux autres des *viae*, qui auraient pu aboutir à la *causa sui*, corroborent cette condamnation; la première *via* conduit en effet « ... à quelque premier moteur, lui-même immobile »; la troisième, « ... à quelque chose qui soit nécessaire par soi, n'empruntant aucune cause de sa nécessité de nulle part, mais [étant] cause de nécessité pour les autres [termes] »[81]. Dieu se détermine, à l'encontre des choses en mouvement, comme le premier moteur, donc il n'est pas lui-même en mouvement; à l'encontre des contingents, comme la cause de leur nécessité, donc comme libre lui-même de nécessité externe; ainsi, à l'encontre de ce qui a besoin d'une cause pour être, Dieu se définit-il comme la cause des étants, libre elle-même de toute cause. Absolu, Dieu apparaît libre du mouvement, de la nécessité et de l'efficience que pourtant — mieux : pour cela même — il provoque et assure. Si Dieu exerce l'efficience et se manifeste par elle, il n'en relève donc pas. La causalité touche à Dieu, parce qu'elle en provient, mais non parce qu'elle le comprendrait; elle lui reste contiguë, mais non coextensive ni connexe. Lorsque saint Thomas admet une acception de *causa sui* — « Est libre, ce qui est *causa sui* »—, il ne s'agit

80. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 226.

81. Saint Thomas, *Summa theologiae*, *Ia*, q. 2, a. 3, resp., respectivement « ... nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile » ; puis « ... ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moveatur »; et « ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis ».

en rien de la causalité (cause/effet), encore moins de la causalité efficiente (transitive), mais uniquement d'une traduction de la formule d'Aristote classique : ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου[82]. Saint Thomas ne se singularise d'ailleurs pas sur ce point, puisque même ses adversaires raisonnent comme lui. Ainsi saint Anselme : « ... la nature suprême n'a pu advenir ni par soi, ni par autre chose que soi. » Ainsi Duns Scot « : L'universalité des [termes] causés par essence est [elle-même] causée; donc elle l'est par une certaine cause qui ne relève pas de cette universalité; sinon elle serait en effet *causa sui* »[83]. Seul Suarez esquisse quelque ambiguïté. Sans doute, il maintient que « Dieu (...) est sans principe, ni cause », et que *a se*, « ... bien que paraissant être positif, n'ajoute cependant que la seule négation à l'étant lui-même, car l'étant ne peut être *a se* par une origine positive et une émanation (...). Et c'est en ce sens qu'il convient d'expliquer certains saints, lorsqu'ils disent que Dieu est cause pour lui-même de son être, de sa substance ou de sa sagesse »[84]. Pourtant, Suarez envisage aussi la possibilité d'une *causa sui*, en l'évoquant pour aussitôt en restreindre la portée : « ... et Dieu n'a pas de *causa sui*, par laquelle

82. Dans la formule « Liberum quod sui causa est » (*Contra Gentes*, *II*, 48), il faut songer à *Métaphysique A*, 2, 982 *b*, 25-26. La même prudence s'impose devant les emplois de Plotin (*Ennéades*, *VI*, 8, 14 ou 20) et de Proclus (*Eléments*, § 46). La question ne réside pas tant dans la formule *causa sui* que dans son interprétation cartésienne à partir de l'efficience, sinon totalement comme efficiente (ce qui relativise la pertinence de la reprise spinoziste de ce syntagme). Sur l'opposition entre les thèses thomistes et cartésiennes, voir la récente mise au point de J. de Finance, « La formule "Deus causa sui" et l'oubli de l'être », in *Pela Filosofia*. Homenagem a Tarcisio Meireles Padilha, Rio de Janeiro, 1984. Et, dans un cadre plus vaste, S. Breton, « Origine et principe de raison », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1974, 58/1.

83. Duns Scot, *De Primo Principio*, *III*, 2 : « Universalitas causatorum essentialiter ordinatorum est causata; igitur ab aliqua causa quae nihil est universitatis; tunc enim esset causa sui » (*Ioanni Duns Scoti Tractatus de Primo Principio*, éd. M. Müller, Freiburg im Br., 1941, p. 41-42. Voir aussi *Ordinatio*, *I*, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 57 et 59, *op. cit.*, t. 2, p. 162-163 et 165. De même, saint Anselme, *Monologion*, *VI*, *op. cit.*, p. 18-20.

84. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, respectivement *I*, s. 1, n. 27 : « ... Deum qui est sine principio et sine causa... » (*op. cit.*, t. 25, p. 11), *XXVIII*, s. 1, n. 7 : « Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum hoc esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; (...) et hunc modum exponendi sunt aliquid Sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiae suae aut sapientiae » (*op. cit.*, t. 26, p. 3).

serait *a priori* démontré qu'il est, et, s'il en avait une, Dieu ne nous est pas connu assez exactement et parfaitement, pour que nous puissions l'atteindre à partir de ses propres principes »[85]. Dieu a-t-il, ou n'a-t-il pas, une *causa sui* ? Pourquoi Suarez énonce-t-il ainsi l'une et l'autre position ? Comment expliquer cette ambivalence ? Il faudrait, nous semble-t-il, en repérer l'origine dans l'interprétation — que poussera à son terme Descartes — de l'essence divine comme tenant lieu d'une cause, et devant rendre raison ainsi de son existence nécessaire : « Bien que nous accordions que l'étant en tant qu'étant n'a pas de causes proprement et prises en toute rigueur de sens (...), il a pourtant une certaine raison pour ses propriétés; et des raisons de cette sorte ou de ce type peuvent se requérir même en Dieu *(etiam in Deo)*, car à partir de la perfection infinie de Dieu nous rendons cause, pourquoi il est un seulement, et ainsi du reste »[86]. Suarez anticipe sur la formule audacieuse de Descartes, *de ipso Deo* (AT, VII, 164, 29), parce que, comme lui, il commence par soumettre Dieu à ce qui deviendra le principe de raison, et, pour y parvenir, à interpréter l'essence divine comme une *ratio* : « Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas sit causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum » (164, 29-165, 3). Suarez assimile déjà tangentiellement l'essence divine à une *ratio* de son infinité, voire à une cause; il restera à Descartes de franchir le pas décisif : interpréter directement l'essence divine comme puissance, pour alors l'ériger en une cause efficiente d'elle-même. Malgré cet écart considérable,

85. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, *XXIX*, s. 3, n. 1 : « ... supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur » (*op. cit.*, t. 26, p. 47). Voir semblable ambiguïté en *XXIX*, s. 1, n. 20, *op. cit.*, t. 26, p. 27.

86. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, *I*, s. 1, n. 29 : « Quamvis ergo demus ens, in quantum ens, non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt hujusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis » (*op. cit.*, t. 25, p. 12).

il faut donc atténuer le jugement, précédemment cité, de Gilson : Descartes trouve sans doute chez Suarez un prédécesseur partiel. Mais justement, la question rebondit : si même Suarez hésite à penser Dieu comme *causa sui*, parce qu'il hésite à en soumettre l'essence à la *causa sive ratio*, en sorte de revenir, pour sa position de fond, à la thèse traditionnelle, comment Descartes pourra-t-il concilier l'affirmation catégorique de la *causa sui* [C], avec deux autres noms divins [A] et [B], censés reprendre des thèses traditionnelles ? Autrement demandé : Descartes peut-il à la fois soumettre Dieu à la *causa sive ratio*, en le définissant une *causa sui* exerçant sur soi-même l'exigence commune d'une *causa*, et lui reconnaître des noms suprêmes absolument inconditionnés, comme infini et *ens summe perfectum* ? Bref, le nom conditionné de *causa sui*, où s'accomplit la *potentia* [C], ne contredit-il pas *in fine* les deux premiers noms, l'infini [A] et la perfection suprême [B], sans préjuger de la compatibilité de ces deux termes ? Ne doit-on pas envisager, au contraire, que la difficulté soulevée par la *causa sui*, qui avait fait reculer même Suarez (pourtant virtuose en conciliations audacieuses), ne suscite, une fois admise par Descartes, une nouvelle contradiction dans le *corpus* des noms divins, et ne redouble l'incompatibilité entre [A] et [B], d'une autre incompatibilité, entre [A] et [B], d'une part, et, de l'autre, [C] ? Sur ce conflit latent, les critiques ne manquent d'ailleurs pas de diverger; tandis que l'un pense que l' « on aperçoit ici l'unité réelle de la nouvelle théodicée » (H. Gouhier), l'autre reconnaît que Descartes « subordonne Dieu même à la causalité » (F. Alquié) et un troisième, enfin, salue en Descartes, « ... conciliant par dépassement saint Anselme et Duns Scot », « ... la conciliation du Dieu cause efficiente et du Dieu archétype » (M. Gueroult)[87]. Ne serait-ce que pour résoudre — ou du moins pour ne pas esquiver — une difficulté du *corpus* cartésien, nous devrons nous enquérir de la compatibilité, ou non, de [C] avec tant [A] que [B].

87. Respectivement, H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 175, et F. Alquié, note in *Descartes. Œuvres philosophiques*, t. 2, p. 682; et M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, p. 204 et 207 — où, évidemment, la mention de saint Anselme devrait être critiquée.

Les contradictions peuvent-elles se réduire, ou forment-elles un système ? Disposant de ses éléments, il faut maintenant tenter de les réunir, pour les concilier ou les opposer, dans l'unité d'un système.

§ 20. *Le nom hors jeu*

Descartes utilise donc successivement, mais dans un *ordo rationum* unique, trois déterminations de l'essence de Dieu, qui tiennent lieu de trois noms divins. Il reste à mesurer leurs rapports respectifs, donc, en fait, leurs compatibilités et leurs contradictions deux à deux. Alors seulement, il deviendra éventuellement possible de tenter de hiérarchiser les noms divins tels que Descartes les élabore.

La première tâche concerne les relations entre la détermination [A] de Dieu comme infini et sa détermination [B] comme l'étant le plus parfait. Le critère qui les distingue paraît tenir à la possibilité, ou non, pour l'idée de Dieu, d'être exactement comprise. Il est établi que l'idée d'infini reste, en 1641, aussi incompréhensible que l'était, dès 1630, le créateur des vérités éternelles; cette incompréhensibilité transposait la transcendance ontique entre l'étant infini et l'étant fini en une césure épistémique entre les objets compréhensibles à l'esprit humain et le non-objet divin, incompréhensible quoique connu d'autant plus certainement. Or il apparaît que, dans la *Meditatio V*, pareille césure se résorbe, pour réduire, à la fin, l'idée d'un Dieu suprêmement parfait au rang des idées d'objets finis. Trois arguments permettent de l'établir. *a)* On constate d'abord que, exactement comme toutes les idées innées se tirent la pensée (« ... alicujus rei ideam possim ex cogitatione mea depromere... », 65, 16-17), l'idée de Dieu se puise dans la réserve où, parmi d'autres, elle était comme stockée : « ... quoties de ente primo et summo libet cogitare, atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere... » (67, 21-23). Sans doute, en [1], l'idée d'infini se donnait-elle avant toute expérience; pourtant, surgissant avec l'acte du *cogito* (51, 21-23), et en ouvrant l'horizon de possibilité, elle ne restait pas, en permanence et subsistante, « dans » la pensée comme dans un réceptacle d'étendue;

ici, au contraire, l'idée d'un étant suprême ne s'accomplit pas — elle reste stockée dans le trésor de guerre *(thesaurus mentis meae)* des idées, que le *cogito* se conserve disponibles. L'idée de Dieu, certes innée, n'est justement qu'une idée innée parmi d'autres, encore que la première; la différence ne passe pas entre elle et les idées innées, mais entre les idées innées — dont celle de Dieu — et les idées forgées : « ... magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones et ideas veras mihi innatas, quarum prima et praecipua est idea Dei » (68, 7-10). *b)* On constate alors une seconde contradiction avec l'incompréhensibilité : l'idée de Dieu, comme idée innée, se trouve inévitablement comparée à d'autres idées innées. Lesquelles ? Toutes celles qui offrent « ... suas (...) veras et immutabiles naturas » (64, 11), et attestent ainsi « ... determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna » (64, 14-16). Ce qui renvoie, évidemment sinon explicitement, à deux thèmes antérieurs. Ne considérons d'abord que le premier : celui des natures simples; les idées innées de la *Meditatio V* définissent, à titre de natures et formes vraies, la quantité, l'étendue, la figure, les grandeurs, la situation dans l'espace, le mouvement et la durée (63, 16-21), c'est-à-dire comme les vérités mathématiques énumérées par la *Meditatio I* (20, 15-19) avant de les récuser en doute; comme nous avons tenté de le démontrer ailleurs, il s'agit en fait dans les deux cas des *naturae simplicissimae* dont, en 1628, les *Regulae* élaborent définitivement la théorie[88]. Et de fait il s'agit bien ici de la pure et abstraite *Mathesis* (65, 13-14), en écho à la *Mathesis Universalis* de 1628. D'où suit la mise sur pied d'égalité de l'idée de Dieu et de l'idée d'une nature simple mathématique : « Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cujusvis figurae aut numeri » (65, 21-23). Déclaration aussi nette que stupéfiante : l'idée de Dieu ne se trouve pas moins, c'est-à-dire au moins autant en moi que l'idée d'un triangle, donc que les natures simples d'étendue, de figure, du nombre, etc. Dieu vient ainsi à l'idée de la même manière

88. En particulier *Regula XII*, AT, x, 419, 18-20. Voir *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 351-356.

que les natures simples. Ce qui, rapporté à ***l'ordo rationum*** des *Meditationes*, prend un sens très clair : les natures simples ne peuvent validement intervenir qu'avant ou après le doute hyperbolique (et de fait ne les invoquent que le début de la *Meditatio I* et la *Meditatio V*), mais non durant ce doute; l'idée de Dieu construite en [B] ne saurait donc être homogène aux natures simples, qu'en relevant, elle aussi, du domaine que ne frappe pas ou plus le doute hyperbolique : la science des choses corporelles, des natures simples matérielles et donc de la méthode. Il ne faut pas reculer devant cette conséquence : la détermination fondamentale de l'essence de Dieu en [B] reste comprise — et donc compréhensible — dans le champ et sur le mode de la méthode. Par conséquent elle ne peut, par définition, pas coïncider avec la définition fondamentale de l'essence de Dieu donnée en [A], qui, appartenant comme toute la *Meditatio III* au moment du doute hyperbolique, transgresse le champ de la méthode. Les déterminations [A] et [B] ne diffèrent pas seulement au sens où l'idée de l'infini diffère de l'idée d'un étant suprêmement parfait; elles se contredisent comme une pensée intérieure au doute hyperbolique contredit une pensée extérieure au même doute hyperbolique. Plus encore, pour autant que la détermination [B] partage strictement, ni plus ni moins, le statut des natures simples révoquées par le doute hyperbolique, il faut dire qu'elle serait, elle aussi, révoquée par la détermination de Dieu comme l'infini [A], si d'aventures (comme cela eût été, d'un point de vue strictement théorique, possible) elle avait été mentionnée *avant* le doute hyperbolique. Et d'ailleurs n'a-t-elle pas, de fait, été révoquée dès la *Meditatio I* par le doute hyperbolique ? Ce doute mobilise un Dieu tout-puissant, qui rend caduque la perfection de bonté (*summe bonus*, 21, 12) et reste indifférent aux degrés pensables de la perfection, au point de se laisser nommer hasard, destin ou nécessité des choses, voire remplacer par une fiction de malin génie; d'ailleurs le Dieu qui disqualifie l'évidence anticipe sur la détermination [A], comme on l'a vu plus haut. Quant aux noms équivalents, ils se situent à l'intérieur de l'horizon de la perfection, donc ils anticipent sur la détermination [B] (*imperfectio*, 21, 23; *imperfectum*, 21, 25). *c)* Nous pouvons donc désormais aborder le dernier argument : ce qui y apparaît d'abord comme nature simple se définit aussi comme nature *vera, immutabilis et aeterna* (64, 11 et 16). Nous croyons pouvoir y reconnaître les vérités mathématiques, immuables, vraies et éternelles dont, en 1630, Descartes proclame le caractère créé. Mais, va-t-on objecter aussitôt, ce rapprochement est insensé : l'idée de Dieu est causée en moi par l'infini, et ne peut donc être une vérité créée. Pourtant cette objection ne tient elle-même que dans la mesure où l'idée de Dieu considérée en [B] s'identifierait à l'infini, c'est-à-dire à la détermination [A]. Or tel n'est évidemment point le cas, puisqu'au contraire il faut soutenir le paradoxe suivant : si l'on juxtapose la topique de 1630, où Dieu crée par sa « puissance incompréhensible » des vérités mathématiques compréhensibles, avec la topique de la *Meditatio V*, la détermination [B] de Dieu comme suprêmement parfait ne se confond pas avec la toute-puissance divine, mais prend place parmi les vérités mathématiques créées. Ce qui se prouve : en 1630, les praticiens des natures simples « comprennent parfaitement les vérités mathématiques, et non pas celle de l'existence de Dieu », précisément parce que cette existence se démontre « d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie » et qui « fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de géométrie »[89]. Ainsi l'idée de Dieu — en fait, on l'a vu, la détermination fondamentale [A] — outrepasse alors en évidence et en certitude les vérités mathématiques, d'ailleurs créées. Dans la *Meditatio V*, la situation s'inverse radicalement, puisque l'existence de Dieu se conclut de son essence parfaite — selon la détermination [B] — avec *non minus* (65, 21-22, 23) et *non magis* (66, 8, 12), avec ni plus ni moins de certitude et d'évidence que de l'essence d'un triangle ne se déduit la somme de ses angles; l'existence de Dieu n'est ni plus ni moins évidente que des vérités mathématiques (« ... ad minimum eodem gradu... » 65, 28-29). Ce qui contredit la plus grande évidence qu'elle offrait en 1630. L'existence de Dieu

89. *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, 150, 14-17; puis 15 avril 1630, AT, I, 144, 15-17; et 25 novembre 1630, AT, I, 182, 2-4.

est-elle plus évidente, ou seulement aussi évidente que ne le sont les vérités mathématiques ? Est-elle une vérité créée ou non ? Devant cette question, il n'y a que deux réponses[90]. Ou bien Descartes se contredit grossièrement. Ou bien il s'agit dans la *Meditatio V* d'une autre idée de Dieu qu'en 1630; ce qui, rapporté à notre problématique, revient à dire que la détermination [B] de l'essence divine comme l'étant suprêmement parfait, impliquant une construction rationnelle de perfections compréhensibles, reste dans le domaine des natures simples, des vérités mathématiques et de la méthode, donc des créations de la puissance incompréhensible et infinie de Dieu; et qu'au contraire la détermination [A] de Dieu comme infini, impliquant son incompréhensibilité comme son immensité, la fait surpasser (par voie de création) la mesure et l'ordre méthodique, donc même la perfection suprême que [B] applique à Dieu. — Ainsi nous concluons, de ces trois arguments, à l'incompatibilité de deux premières déterminations fondamentales de l'essence de Dieu et aussi des deux preuves correspondantes de son existence. L'une [A] le pense comme infini, créateur des vérités et surpassant la méthode, donc incompréhensible; l'autre [B] le pense comme la perfection suprême construite à partir de vérités créées et de natures simples, donc aussi compréhensible. Dans un cas, l'évidence de Dieu transgresse le régime commun des évidences méthodiques, dans l'autre, elle s'y inscrit de plein droit. Pour éviter que l'incompatibilité entre [A] et [B] ne se dégrade en pure contradiction, il reste certes loisible de n'y voir qu'une subordination; on dira que, comme la « puissance incompréhensible » crée les vérités éternelles, ainsi la détermination [A] de Dieu comme infini incompréhensible surpasse hyperboliquement la détermination [B] de Dieu comme somme de perfections compréhensibles. Mais cette hiérarchie entre deux déterminations de

90. Le *Discours de la Méthode* hésite entre les deux positions : d'une part, il suit [B] : « ... je trouvais que l'existence qui y [*sc.* l'idée que j'avais d'un être parfait] était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits... » (*DM*, 36, 22-26); d'autre part, il semble vouloir suivre [A] en corrigeant par « ... ou même encore plus évidemment ».

l'essence divine marque, plus qu'elle ne la masque, leur irréductible *inconsistency*. Définitivement, il faut admettre que [A] et [B] se contredisent selon le paramètre de l'incompréhensibilité[91].

Une seconde tâche reste, désormais, devant nous. Aux déterminations [A] et [B] s'ajoute une dernière détermination [C]. Elle s'énonce par une formule [4], dans les *Responsiones*, à partir de la toute-puissance divine : « ... plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope eguerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa; Deumque talem esse intelligo » (AT, VII, 109, 3-7). Quels rapports entretient-elle avec les deux précédentes déterminations ? Pour le décider, il faut relever que le paramètre de l'incompréhensibilité ne permet pas de distinguer entre [A] et [C], à la façon dont il discernait [A] de [B]. En effet la détermination [C] de Dieu par la cause, poussée jusqu'à la figure de la *causa sui*, interprète l'essence divine incompréhensible (selon les formules [1] et [2] comme une cause, éventuellement efficiente, de soi par le biais de son statut tangentiel de puissance — à son tour incompréhensible; si Dieu peut s'assimiler à une *causa sui*, c'est parce que son essence incompréhensible engendre, comme sa dérivée, une puissance, encore incompréhensible — *incomprehensibilis potentia* (AT, VII, 110, 26-27), répondant à la « puissance incompréhensible » de 1630 (AT, I, 146, 4-5, et 150, 22). La transition de l'essence infinie à la puissance de l'essence, puis à la *causa sui* se déploie à l'intérieur

91. Pour une part, cette conclusion ne fait que prendre acte d'un débat devenu classique sur la subordination ou l'indépendance des deux preuves *a priori* et *a posteriori*. Ont pris position pour leur indépendance F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 225-226 (qui soutient, contre toute vraisemblance, que « ... Descartes ne dit point que l'idée de Dieu est semblable aux idées mathématiques... »), H. Gouhier, « La preuve ontologique de Descartes (A propos d'un livre récent) », in *Revue internationale de Philosophie*, 29, 1954, et *La pensée métaphysique de Descartes*, chap. VI-IX, et J. Brunschwig, « La preuve ontologique interprétée par M. Gueroult », in *Revue philosophique*, 1960/2. Ont soutenu leur subordination M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, chap. VIII, puis *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique*, Paris, 1955, suivi sur ce point par L. Beck, *The Metaphysics of Descartes. A study of the Meditations*, Oxford, 1965, p. 231-237. Nous nous bornons à radicaliser, en tenant compte des *Lettres* de 1630, cette seconde interprétation.

de l'incompréhensibilité propre de Dieu. En conséquence, selon le critère qui oppose [A] et [B], [A] convient au contraire toujours avec [C]. Il faut donc poursuivre l'analyse selon un nouveau critère de différenciation. Il suffit, pour le dégager, de considérer la *causa sui* elle-même. Entre les nombreuses objections qu'elle a soulevées — la *causa sui* est-elle contradictoire en soi, logiquement ou temporellement, doit-elle s'entendre *quodammodo* et analogiquement, ou bien directement comme *causa efficiens sui ipsius* (111, 1) ? —, la plus grave ne reçoit pas le plus d'attention. Descartes établit en principe que rien n'échappe à l'exigence d'une raison pour exister — « ... nihil possumus fingere ita esse a se, ut nulla danda sit ratio cur potius existat quam non existat » (112, 7-8) —, ou, réciproquement, que de toute chose, quelle qu'elle soit, une cause efficiente peut se rechercher « ... nisi putarent cujusque rei causam efficientem posse inquiri... » (244, 24-25). Cette exigence sans exception résulte d'un *dictat* (108, 18) de la lumière naturelle, qui ne souffre aucune exception. De ce droit commun, Dieu relève au même titre que tout autre étant : « Hoc enim de ipso Deo quaeri potest... » (164, 29-165, 1), « ... licentiam (...) in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi : quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum ? » (238, 15-18). Sans doute, une fois la démonstration faite, Dieu bénéficiera-t-il d'aménagements : l'efficience reste, pour lui, analogique, la cause équivaut toujours à la puissance de son essence, la *ratio* de son existence ne se confond pas totalement avec une *causa*, etc. Mais ces aménagements, que d'ailleurs Descartes concède à contrecœur devant la poussée de ses objecteurs, n'auraient pas lieu d'être, si, précisément, ne demeurait le *dictat* énonçant que toute existence doit justifier d'une cause efficiente — ou d'une *ratio* quelconque, qui en tienne lieu : plus Dieu obtient de facilités pour satisfaire au *dictat* (et de fait Descartes les lui accorde largement), plus il reconnaît de droit ce même *dictat*, et donc s'y soumet. Le caractère propre de [C] peut désormais se dégager, qui l'oppose à la détermination [A], suivant un nouveau critère — la causalité. Selon [A], Dieu exerce la causalité, tandis que selon [C], Dieu s'exerce à la causalité. En effet, selon [A], « Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain » (AT, I, 150, 18-19), parce que, comme *efficens et totalis causa* (AT, I, 152, 2 = AT, VII, 40, 22-23), elle crée, transcende et produit tout à la fois la totalité de ses effets effectivement finis ; les effets seuls sont effectifs, l'effectivité caractérise des effets finis ; bref l'efficience ne revient qu'à la création, comme acte et comme région. Aussi peut-on remonter des effets, finis, créés et soumis à l'effectivité, jusqu'à Dieu, comme leur cause efficiente, donc elle-même exempte de la causalité et de l'efficience — « ... ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus » (50, 6). Ici, Dieu échappe à la causalité efficiente, parce qu'il l'exerce : Descartes, en sa détermination [A] de l'essence de Dieu, respecte l'interprétation médiévale dominante de la causalité divine — à savoir qu'elle lui reste strictement externe. Selon [C], il en va tout autrement : Dieu s'exerce à la causalité, parce qu'il revient à l'esprit humain d'exercer sur lui la recherche d'une cause, qui en justifie l'existence ; Dieu satisfait à une causalité qu'il subit d'abord ; « ... si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus... » (AT, VII, 110, 24-25) : nous, c'est-à-dire la lumière de la raison énonçant son *dictat*, menons enquête *(inquirere)* sur la raison qui autorise Dieu à exister et à persévérer dans cette existence ; c'est ensuite toujours le même *dictat* qui se trouve satisfait, lorsque la puissance de l'essence divine se trouve entendue *(intelligi)* comme raison de son existence, tenant lieu de cause (éventuellement efficiente) : « ... verbum, *sui causa*, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget » (236, 7-10). Si Dieu ne se soumet pas à l'efficience, c'est précisément parce qu'il se soumet, déjà pleinement et même sans elle, à l'exigence d'une *causa sive ratio*. Il s'y soumet d'autant plus radicalement qu'il *est* lui-même, directement et par son essence, une telle cause et raison : « ... quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum » (165, 2-3). Essentiellement, Dieu se soumet à la requête de l'enquête en recherche d'une *causa sive ratio* justifiant l'existence. La détermination [C] de l'essence de Dieu anticipe sur la formulation leibnizienne du principe de raison et y soumet par avance l'existence

divine — à savoir que la causalité, comme raison de l'existence, devient interne à Dieu, et même identique à son essence. Ainsi, d'après le critère de causalité, apparaît une seconde contradiction entre les déterminations de l'essence de Dieu selon Descartes; en la détermination [A], comme dans les métaphysiques médiévales antérieures, Dieu transcende toute causalité, parce qu'il l'exerce, donc demeure libre devant ce qui, alors, ne peut justement pas se présenter comme le principe de raison; dans la détermination [C], au contraire, qui décide en fait ainsi du développement de toute la métaphysique postérieure, le principe de raison transcende Dieu, puisqu'il s'élève jusqu'à en prouver et légitimer l'existence même, et peut donc déjà esquisser sa formulation définitive. La contradiction entre [A] et [C] ne marque donc pas seulement une nouvelle tension dans la reprise cartésienne de la thématique des noms divins; elle décide surtout de l'orientation à venir de l'histoire de la métaphysique, qui pourrait se jouer non entre Descartes et quelque autre « adversaire », mais, plus originairement, entre Descartes et lui-même.

Parvenus à ce résultat, nous avons maintenant la possibilité de comparer entre elles les trois déterminations cartésiennes de l'essence de Dieu. Cette comparaison multiple s'organise clairement autour des deux conséquences de la détermination [A] : Dieu est incompréhensible, Dieu exerce, sans la subir, la causalité. *a)* La détermination [A] s'oppose à la détermination [B] sur le critère d'incompréhensibilité, puisqu'en [B] l'essence divine régresse au rang des objets de la méthode; mais [A] s'oppose aussi à [B] sur le second critère, puisque l'idée de l'étant suprêmement parfait admet une cause qui la construise ou qui nous la produise. *b)* La détermination [A] s'oppose à la détermination [C] à propos de la cause et du principe de raison; mais, selon le critère d'incompréhensibilité, [A] s'accorde avec [C] qui détermine nettement l'essence divine comme « puissance incompréhensible » ; *c)* La détermination [B] s'oppose à la détermination [C] d'après le critère de l'incompréhensibilité : l'essence méthodiquement construite de perfections contredit la « puissance incompréhensible », maintenue

de 1630 jusqu'en 1641. Mais [B] s'accorde avec [C] selon le critère de la causalité : la *causa sive ratio*, qui exerce son *dictat* sur le Dieu *causa sui*, l'exerce aussi sur les vérités éternelles qu'elle crée comme leur *causa efficiens et totalis*, donc finalement sur la somme de perfections compréhensibles qui culminent dans l'*ens summe perfectum*. Ces comparaisons termes à termes peuvent se récapituler dans un tableau :

Détermination	[A]	[B]	[C]
	IDENTIFICATION		
Nom divin	*idea infiniti*	*ens summe perfectum*	*causa sui*
Formule	*Meditatio III* [1] et [2]	*Meditatio V* [3]	*Responsiones I et IV* [4]
Antécédent	Jean Duns Scot	Guillaume d'Ockham	Suarez ?
	(IN-)COHÉRENCE		
Incompréhensibilité	oui	non	oui
Non causable	oui	non	non
Non méthodique	oui	non	oui

De ce tableau, quelques enseignements s'ensuivent directement. Concernant l'identification, il nous paraît désormais évident que l'on ne peut éviter de simple question de la pluralité des noms divins dans la métaphysique cartésienne. L'emploi, certes surprenant, des termes « noms divins » en métaphysique se justifie pour les mêmes raisons qui en font admettre la pluralité : Descartes utilise plusieurs déterminations que l'on ne peut plus confondre sitôt que l'on en identifie (même sommairement comme ici) les origines; et ces origines historiques renvoient toutes à des débats théologiques, où ces déterminations ont gagné une irréductible singularité. Le discours cartésien dépend, en règle générale, très étroitement de ses prédécesseurs, et plus encore lorsqu'il y va du discours sur Dieu. Sans la considération

de ces généalogies, l'interprétation en devient presque impossible. Ainsi les origines théologiques de ce discours imposent bien de parler d'un débat sur les noms divins; mais les caractères propres du nouveau commencement cartésien exigent aussi de mesurer le déplacement et la transmutation de ces noms divins en métaphysique. Descartes traduit, sans doute pour la première fois, certains des noms divins élaborés par la théologie chrétienne médiévale dans le champ de la métaphysique principiellement systématique de la modernité. La méditation de cette traduction historiale constitue aujourd'hui l'enjeu de l'histoire de la philosophie appliquée à Descartes : nous espérons l'avoir établi. Concernant la cohérence, ou plutôt l'incohérence des trois déterminations cartésiennes, il faut d'abord remarquer (lecture horizontale du tableau), qu'elles ne s'accordent jamais pour satisfaire unanimement à l'un des trois critères : l'incompréhensibilité, satisfaite par [A] et [C], subit la contradiction de [B]; la transcendance par rapport à la cause est infirmée par [B] et [C], mais satisfaite par [A]; quant à la transgression de l'horizon méthodique (qui ne recoupe pas la soumission à la causalité), elle se confirme en [A] et [C], mais s'infirme avec [B]. Ainsi la tension, allant jusqu'à un réseau complexe de contradictions, n'épargne aucune détermination, ni aucun critère, mais traverse en profondeur les strates ultimes de la pensée cartésienne de Dieu. Tel est le risque encouru par l'audace d'un nouveau commencement, qui prétend reprendre pourtant plusieurs héritages théologiques distincts. Il faut ensuite remarquer (lecture verticale du tableau) que chacune des trois déterminations de l'essence divine ne contredit pas également les trois critères de différentiation; sans minimiser l'arbitraire, sans doute limité mais probable encore, de leur choix, sans sous-estimer non plus que ces critères sont empruntés à des moments particuliers de l'*ordo rationum*, il paraît nettement qu'une hiérarchie entre les déterminations s'impose : en effet [B] contredit les trois critères retenus; conformément à son caractère, déjà relevé, de nom divin appartenant à la *via affirmativa*, l'*ens summe perfectum* ne peut que récuser les trois critères négatifs (au moins grammaticalement) ici retenus. La *causa sui*, [C], satisfait à deux des trois critères, parce que la *potentia incomprehensibilis*, sur laquelle elle s'appuie, sauvegarde précisément l'incompréhensibilité, et s'exclut de l'horizon de la méthode, en un équilibre qui pourrait, au moins formellement, rendre quelque écho de l'éminence. Reste l'idée d'infini, qui, en [A], répond seule aux trois critères distinctifs de l'idée de Dieu face à tout autre objet connaissable; ces trois critères la définissent certes négativement : ni compréhensible, ni soumise à l'exercice en elle de la causalité, ni tenue dans l'horizon méthodique; nous trouvons ainsi confirmation de son appartenance, au moins formelle, à la *via negativa*. Pourtant, elle ne s'y borne pas strictement, puisque Descartes ne cesse de souligner que l'infini, sous tous ses angles et en toutes ses implications, énonce négativement des propriétés positives; les voies affirmative et négative se fondent ici en une tension où il faudrait sans doute, mieux que dans la *causa sui*, reconnaître l'éminence authentique. La *causa sui*, en fait, accomplit sous des apparences négatives des affirmations : l'incompréhensibilité n'empêche pas que de l'existence divine une *ratio* ne soit donnée, formellement univoque à la *ratio* de toutes les autres existences; sa transcendance envers la méthode n'interdit pas qu'elle obéisse, comme les objets de la *Mathesis universalis*, au privilège de la *causa*, elle-même l'une des premières natures simples. En conséquence, si la *causa sui* [C] et l'*ens summe perfectum* [B] tendent à privilégier, dans leur concept sinon dans son énonciation, la *via affirmativa*, l'idée d'infini [C] occuperait seule non seulement la fonction de la *via negativa*, mais aussi celle de l'éminence. Nous posons donc, à partir de l'examen interne du réseau des contradictions croisées entre les trois déterminations cartésiennes de l'essence divine, le primat — comme plus opératoire, plus complet et seul inconditionné — de l'idée d'infini.

Il est pourtant un motif plus contraignant d'admettre le primat de l'idée d'infini (détermination [A]) sur les deux autres déterminations, [B] par l'*ens summe perfectum* et [C] par la *causa sui*. En effet, si nous revenons sur les résultats antérieurs (chap. II, § 5), qui concluaient à un redoublement de l'onto-théo-logie de la *cogitatio* par une onto-théo-logie de la *causa*, nous pouvons sans doute risquer un rapprochement lui-même redoublé. D'une part, correspondrait à l'onto-

théo-logie de la *cogitatio* la détermination [B] de Dieu comme l'*ens summe perfectum* : la sommation des perfections offre à la *cogitatio* une somme (infinie) d'objets parfaits à penser, et Dieu manifeste d'autant plus son excellence que toutes les perfections pensables s'y trouvent effectivement accomplies, en sorte que la perfection suprême de Dieu porte aussi à son achèvement la recherche du plus parfait des *cogitata*. D'autre part, à l'onto-théo-logie de la *causa* correspondrait la détermination [C] de Dieu comme *causa sui* : la troisième preuve aboutit directement au nom divin qui répond à la seconde onto-théo-logie : Dieu accomplit exemplairement comme sa propre essence la causalité qu'il exerce sur les autres étants, à titre de raison et surtout de manière d'être. Cette double rencontre confirmerait donc, avec une remarquable cohérence, deux analyses distinctes : le redoublement de l'onto-théo-logie (chap. II) manifestait une tension d'autant moins contestable dans la pensée cartésienne, qu'elle se décèle une seconde fois dans la pluralité des déterminations de l'essence de Dieu, donc des noms divins (chap. IV). Mais une objection surgit immédiatement : le redoublement de l'onto-théo-logie ne peut reprendre que deux des trois noms divins, et laisse donc indéterminée l'idée d'infini : pareille distorsion ne disqualifie-t-elle pas les reconstitutions et modélisations que nous venons de tenter (chap. II et IV) ? Il se pourrait, au contraire, que nous atteignions ici à un résultat fondamental. Que signifie, en effet, le redoublement cartésien de l'onto-théo-logie ? La détermination conceptuelle la plus rigoureuse et la plus opératoire (dans l'état présent de la pensée) du fait et des limites de l'appartenance de Descartes à la métaphysique. Donc, si l'idée d'infini, comme l'un des noms divins selon Descartes (et, en fait, le premier), ne trouve asile dans aucune des figures cartésiennes de l'onto-théo-logie, il faut inévitablement en conclure qu'elle ne relève pas de la constitution cartésienne de la métaphysique. Aussi surprenante que paraisse cette conclusion, elle n'énonce peut-être qu'une évidence : alors que Dieu, en portant les noms de l'*ens summe perfectum* et de *causa sui*, met directement en œuvre la manière d'être de tous les autres étants — et, de fait, Descartes élabore ainsi des ontologies régionales, sous les apparences d'une physique, d'une

théorie de l'âme, d'une cosmologie, etc., qui gèrent des natures simples, donc des perfections intelligibles, par recours à la causalité efficiente —, lorsqu'il porte le nom d'infini, Dieu ne met en revanche en œuvre aucune science de l'étant ni de ses manières d'être; le couple infini/fini ne permet pas de penser l'être des étants finis, ni d'en élaborer les sciences particulières; il n'autorise — ce qui, pour Descartes, constitue déjà un acquis décisif — que la distinction irrémédiable et inconfusible entre Dieu et les créatures; cette distinction ne sert de rien dans l'élaboration des sciences, puisqu'elle aboutit à l'incompréhensibilité de l'infini par le fini, et à la délimitation stricte des sciences exercées par l'entendement fini : cette distinction ne sert non plus de rien dans l'élaboration d'une ontologie générale, puisque ceux-mêmes qui la privilégient (Duns Scot et Suarez) la suspendent aussitôt lorsqu'il s'agit d'établir un concept univoque d'étant. L'extra-territorialité métaphysique du nom divin tiré de l'idée d'infini pourrait d'ailleurs trouver une confirmation extérieure à la pensée et aux textes cartésiens. En effet, la postérité des thèmes mis en jeu par Descartes reproduit diachroniquement la topique que nous avons dégagée synchroniquement dans le strict domaine cartésien. Sans céder à trop de simplifications, ni anticiper sur l'étude encore à mener sur leurs doctrines respectives des noms divins, Malebranche et Leibniz apportent ici un puissant éclairage. Des trois déterminations cartésiennes, lesquelles privilégient-ils ? Malebranche connaît certes la détermination [A] de Dieu par l'idée d'infini; pourtant il ne l'utilise qu'en l'intégrant à la détermination [B] de l'*ens summe perfectum*, selon une transition claire et nette : « Par la divinité, nous entendons tous l'Infini, l'Etre sans restriction, l'Etre infiniment parfait »; et de fait, le nom le plus fréquent et le plus fonctionnel s'énonce « ... l'Etre infiniment parfait... »[92], où *infini* se résorbe en un simple indice de la perfection, et revient à dire *summe*, en perdant toute signification propre. Sans doute peut-on présumer

92. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, *VIII*, 1, *Œuvres complètes*, t. XII-XIII, Paris, 1965, p. 174. Puis *VIII*, 2, p. 175. La formule *l'Etre infiniment parfait* est si fréquente, qu'il paraît aussi inutile que difficile d'en donner la liste de références; mentionnons, ici, les p. 137, 178, 183, 187, 197, 199, 208, 211, 212, etc.

que cette évolution vers le privilège massif du nom divin tiré des perfections entretient une relation étroite, bien qu'encore à clarifier, avec l'interprétation de Dieu comme le lieu même de la connaissance de la vérité et de l'exercice des sciences — à l'encontre de la doctrine de la création des vérités éternelles. Nous suggérons donc une hypothèse : Malebranche développe une seule des deux figures de l'onto-théo-logie redoublée par Descartes, celle de l'*ens* comme *cogitatum*; et par conséquent, il privilégie celle des trois déterminations cartésiennes de l'essence de Dieu qui y correspond le mieux : l'*ens summe perfectum* devenu, par récupération de l'infini, « l'Etre infiniment parfait ». Leibniz connaît évidemment les déterminations cartésiennes [A] et [B], et, parfois, leur fait droit; mais on ne saurait contester qu'il privilégie la détermination [C], lorsqu'il évoque la *dernière raison des choses* : « Ainsi il faut que la *Raison suffisante*, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, et qui soit un Etre nécessaire, portant la Raison de son existence avec soi. Autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée *Dieu.* » Ou bien : « Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons *Dieu.* » Ou enfin : « Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari Deus »[93]. Dieu, *ratio* du monde et de soi, accomplit ainsi, en écho à la *causa sui* et sans aucun doute plus radicalement qu'elle, la fonction de manifester l'être de chaque étant selon la mesure de la cause, *ut causatum*. Le privilège leibnizien ainsi reconnu, par le privilège du nom divin de *dernière raison des choses*, à la détermination cartésienne [C] de Dieu comme *causa sui* répond au

93. Leibniz, respectivement *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 8, puis *Monadologie*, § 38, *Ph. S.*, t. VI, p. 602 et 613 ; et enfin [*Résumé de philosophie*], *Opuscules et Fragments inédits*, éd. L. Couturat, p. 534. Sur le destin des thèses cartésiennes les plus originales et décisives, nous nous permettons de renvoyer à notre esquisse, « De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anti-cartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz », *XVIIe siècle*, 147, 1985/2.

choix parallèle de reprendre l'onto-théo-logie de l'*ens ut causatum*. Ainsi Malebranche et Leibniz pourraient-ils chacun déployer une des deux figures de l'onto-théo-logie redoublée chez Descartes, et, dans chacun de ces efforts de simplification métaphysique, privilégier la seule des trois déterminations de l'essence divine qui correspond à la figure métaphysique préalablement retenue. D'où cette conséquence au moins probable et qui mériterait qu'on l'éprouve dans le détail des textes : le nom divin tiré de l'idée d'infini ne prend place dans aucune figure de l'onto-théo-logie postcartésienne : il doit donc s'entendre comme un énoncé non métaphysique de la pensée cartésienne sur Dieu, relevant plus de la théologie antérieure des noms divins que des onto-théo-logies postérieures, où l'idole conceptuelle exclut Dieu de l'horizon de la métaphysique en croyant le séquestrer dans des fonctions onto-théo-logiques. Descartes ici, comme ailleurs, surplombe ses successeurs, comme l'incompréhensible complexe des contradictions qu'impose le secret de la chose même surpasse et permet aussi la simplicité de multiples intelligibilités rivales, mais veuves surtout de l'incompréhensible lui-même. Descartes, en dégageant et maintenant le primat de l'idée d'infini, n'accomplit pas seulement, une dernière fois, l'itinéraire d'un traité des noms divins, fragment échu d'une disparition silencieuse; il marque surtout, dans le moment même où il fixe les figures onto-théo-logiques qui vont régir toute la métaphysique moderne, leurs limites : l'*ego*, qui pourtant domine la première onto-théo-logie, peut transgresser lui-même la métaphysique, lorsqu'il se temporalise par la possibilité (chap. III, § 5); mais l'*ego* n'y parviendrait pas si Dieu, qui pourtant domine la seconde onto-théo-logie, ne transgressait d'abord lui-même la métaphysique, lorsqu'il se dit sous le nom le plus divin d'infini. Instaurant les figures possibles de la métaphysique moderne, Descartes a redoublé avec une insurpassable autorité sa propre instauration, en en traçant lui-même, le premier, par avance, les bornes. Nous n'avons pas fini de méditer la portée de cette magnifique reconnaissance : « ... je n'ai jamais traité de l'Infini que pour me soumettre à lui »[94]. Et si les noms cartésiens Dieu s'organisent en un complexe confus de contradictions, ce n'est pas que

Descartes ait manqué de puissance ou de rigueur conceptuelles; c'est au contraire parce qu'il a osé affronter la contradiction qu'impose nécessairement au fini l'accès à l'infini avançant sur lui — et dont peut-être seul un certain affolement conceptuel peut témoigner sans indignité. Devant Dieu, révérentiellement, et l'un des rares sans doute parmi les métaphysiciens, Descartes se tient caché — il ne se dissimule pas, ni ne dérobe, mais cache sa face devant celle de l'infini — *larvatus pro Deo*[95].

94. Descartes, *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, 293, 24-25.

95. Descartes écrit bien entendu « Larvatus prodeo » (AT, x, 213, 6-7). Nous ne transformons ce *j'avance masqué* en un abusif *masqué devant la face de Dieu*, que parce que cette modification donne à penser, et aussi parce que d'autres l'ont risquée avant nous, d'ailleurs en un tout autre sens (J.-L. Nancy, *in Ego sum*, Paris, 1979, et surtout L. Brunschvicg, « Métaphysique et mathématiques chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1927, p. 323).

V

DÉPASSEMENT

§ 21. *Pascal selon la métaphysique cartésienne*

En reconstituant la stricte métaphysique de Descartes, nous aboutissons à une onto-théo-logie redoublée; si elle confirme d'autant mieux l'appartenance de la pensée cartésienne à la métaphysique en général, elle n'en laisse que plus étrangement apparaître un double reste. Deux éléments de doctrine restent, en effet, irréductibles à la constitution de la métaphysique cartésienne ainsi dégagée. La pensée de l'*ego* le définit, selon la première onto-théo-logie, comme une *cogitatio sui*, et, selon la seconde, comme un *ens causatum*, c'est-à-dire une *substantia creata* : mais son ultime détermination — par la liberté qui, en morale, rétablit la possibilité comme première modalité de l'étant (*supra*, III, § 5) — ne trouve place dans aucune des deux figures onto-théo-logiques. Pourtant, l'*ego* agissant librement mobilise encore leurs concepts distinctifs respectifs : la *cogitatio* et la cause lui permettent d'exercer une causalité par représentation (selon la formule kantienne); ainsi la troisième détermination de l'*ego* interfère encore avec la métaphysique, bien qu'elle n'appartienne pas à l'onto-théo-logie redoublée. Quel statut peut-on lui reconnaître ? Cette interrogation apparaît d'autant moins esquivable, que la confirme

l'isolement d'un second élément de doctrine : parmi les déterminations concurrentes de l'essence divine, si l'une — *ens perfectissimum* — s'accorde exactement à l'onto-théo-logie de l'*ens cogitatum*, si l'autre — *causa sui* — correspond littéralement à l'onto-théo-logie de l'*ens ut causatum*, la première et la plus fondamentale — *infinitum* — ne trouve justification dans aucune figure métaphysique; il se pourrait même qu'elle contredise expressément les figures de l'onto-thé-logie redoublée (*supra*, IV, § 5). Quel statut peut-on ainsi reconnaître à la détermination de Dieu comme infini ? L'excellence de ces deux exceptions à la constitution onto-théo-logique de la métaphysique cartésienne interdit d'y voir seulement des résidus, négligeables et insignifiants. Il s'agit au contraire de concepts fondamentaux : il appartient aussi radicalement à l'*ego* d'agir librement, qu'à Dieu de se déployer infiniment. Que ces deux propriétés ne connaissent pas d'ample développement dans le champ des héritiers de Descartes, jusqu'à ce que Kant ne les reprenne, n'en infirme pas, mais au contraire en confirme l'intérêt autant que la difficulté. Comment devons-nous les entendre ? Le dilemme s'énonce aisément : ou bien la détermination de la métaphysique cartésienne par une onto-théo-logie redoublée reste insuffisante (soit parce qu'il fallait mobiliser une troisième figure, soit parce que la notion même d'onto-théo-logie n'est pas pertinente, soit enfin pour ces deux motifs confondus), et butte contre des thèses essentielles qu'elle laisse ininterprétées; ou bien ces thèses ne résistent à l'onto-théo-logie redoublée que parce que, plus radicalement, elles n'appartiennent simplement pas à la métaphysique. L'étrangeté de cette brutale affirmation ne peut s'atténuer par des accommodements rapides; remarquons pourtant que, de fait, la métaphysique postcartésienne ne privilégie ni la détermination de Dieu comme infini, ni la détermination de l'*ego* comme librement agissant, mais développe au contraire les orientations rendues accessibles tant par l'*ens ut cogitatum* que par l'*ens ut causatum*; de fait enfin, les deux thèses irréductibles peuvent se réunir en une formule unique — *ego, ut ad imaginem Dei* : la liberté en l'*ego* découle de l'infini de sa volonté, qui dépend elle-même de sa ressemblance envers Dieu; Descartes utilise d'ailleurs des formulations

semblables de ce thème[1]. La difficulté d'interprétation tient donc moins à la reconnaissance du statut particulier de ces thèses par rapport à l'onto-théo-logie redoublée, qu'à l'identifier. En supposant qu'elles transgressent la métaphysique, peut-on exiger, en effet, de Descartes qu'il pense clairement une telle transgression de la transgression qu'accomplit déjà la métaphysique (*supra*, I, § 2), alors qu'il pense si peu explicitement son premier concept de métaphysique ? De plus, l'arbitraire éventuel de l'interprète ne deviendrait-il pas insoutenable, s'il allait jusqu'à introduire, après le redoublement de l'onto-théo-logie, une nouvelle duplication à l'intérieur de la pensée cartésienne ? Car, comme les entités et les hypothèses, les distinctions ne doivent pas se multiplier inutilement. Si donc une extraterritorialité métaphysique de l'*ego* comme libre et de Dieu comme infini peut se soutenir, il faudra qu'elle s'impose et confirme par d'autres arguments. Ces arguments seront d'autant plus puissants qu'ils proviendront d'une instance plus extérieure. Nous recherchons donc un point d'appui, à partir duquel il devienne possible de considérer la pensée cartésienne comme métaphysique, c'est-à-dire aussi éventuellement et partiellement comme non métaphysique; ce point d'appui ne saurait lui-même se définir métaphysiquement, mais devrait s'identifier selon une autre instance. Plus elle tentera de penser et de se penser hors de la métaphysique, plus elle nous permettra de tester *a contrario* le caractère métaphysique (partiel ou total) de la pensée cartésienne. Il faut, bien entendu, qu'elle s'affirme tout en prenant position à l'encontre de Descartes,

1. Notre formule synthétise seulement des séquences cartésiennes classiques : « ... me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus [*sc.* Dei] factum esse... » (AT, VII, 51, 19-21); ou bien : « ... imaginem quamdam et similitudinem Dei me referre... » (57, 14-15). Lorsque Descartes met en rapport direct l'amour de Dieu (*A Chanut*, 1er février 1647, AT, IV, 608, 10-16) ou le désir des perfections (*A Mersenne*, 25 décembre 1639, AT, II, 628, 3-9) avec notre volonté infinie ou notre nature spirituelle, qui portent également, souligne-t-il, l'*image* (AT, II, 628, 9) ou *quelque ressemblance* de Dieu (AT, IV, 608, 13), demeure-t-il dans le strict champ de l'onto-théo-logie redoublée ? Sans doute, si l'on croit pouvoir ne reconnaître ici que la *cogitatio*; mais, précisément, la *cogitatio* ne change-t-elle pas de statut dès qu'elle se voit reprise par l'*imago Dei* — formulation biblique de la détermination du fini par l'infini ?

faute de quoi elle n'offrirait aucune référence et ne mesurerait aucun éloignement. Nous recherchons, en un mot, une pensée explicitement non philosophique (et donc, éventuellement, non métaphysique), qui connaisse la pensée cartésienne, la reconnaisse comme métaphysique et la critique en des termes qui permettent, peut-être, de concevoir un dépassement de la métaphysique à l'époque cartésienne de son destin.

Cette pensée ne saurait se rencontrer qu'en Pascal, qui reprend et généralise l'énoncé cartésien de l'*ego ad imaginem Dei* — « La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image » (§ 934/580)[2] —, en s'appliquant à le comprendre à l'encontre de la philosophie, en particulier la philosophie de « Descartes inutile et incertain » (§ 887/78), et hors de toute métaphysique — du moins tenterons-nous de l'établir[3]. Pascal ne mesure l'appartenance de Descartes à la métaphysique qu'à partir de son propre exil théologique hors de la philosophie.

Une connaissance et une discussion Descartes par Pascal importent essentiellement autant à Descartes — pour que nous puissions ainsi mesurer jusqu'où et en quoi Descartes relève de la métaphysique —, qu'à Pascal, qui devait récuser la philosophie — donc la philosophie de Descartes — pour accéder à sa position théologique. Ainsi Pascal et Descartes se mesurent-ils réciproquement; ou plutôt ils mesurent, en se confrontant, les limites entre métaphysique et théologie. Non

2. Nous citons, sauf exception, Pascal d'après *Œuvres complètes*, éd. L. Lafuma, Paris, 1963 (voir *supra*, II, § 6, n. 20). Pour les *Pensées*, nous donnons successivement les numérotations Lafuma et Brunschvicg.

3. L'attribution à Pascal d'une philosophie (ainsi F. Rauh, « La philosophie de Pascal », *Annales de la Faculté de Bordeaux*, 1892, repris dans *Archives de Philosophie*, 1923/3, ou E. Baudin, *Etudes historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, Neuchâtel, 1946-1947) repose sur un concept insuffisant de la philosophie elle-même; le précepte « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » (§ 513/4) doit s'entendre dans toute sa puissance, aussi banalisé soit-il. Quant à évoquer une *Métaphysique de Pascal* (ainsi E. Morot-Sir, Paris, 1973), ce ne peut être qu'un abus de langage, ou un effet rhétorique (« ... un nouvel élargissement du sens du nom « rhétorique » : il devient synonyme de métaphysique », *op. cit.*, p. 13). Ici les emplois sans précaution de Pascal par Heidegger (par exemple en *Sein und Zeit*, § 1, p. 4 et § 29, p. 139) mériteraient une discussion critique.

que Descartes tienne la partie de la métaphysique seule — le contraire a été établi et fait tout l'enjeu de ce débat —, ni que Pascal joue le rôle exclusif d'un théologien — nous le verrons. Il faut plutôt dire que Descartes et Pascal révèlent ou tracent les limites entre métaphysique et théologie, pour autant qu'ils les soutiennent, mais aussi les dépassent et transgressent. Du moins tel sera le résultat théorique que nous viserons à conquérir ici; autrement dit : de quelle instance relèvent la liberté de l'*ego* et l'infinité de Dieu ?

L'examen de cette question présuppose qu'on établisse d'abord le rapport théorique de Pascal à Descartes. Pascal ne peut révoquer Descartes pour éventuellement dépasser en lui la métaphysique, qu'autant qu'il accède à son intelligence authentique, jusqu'à reconnaître expressément dans la pensée cartésienne une figure de la métaphysique. Bref, le débat recherché n'aura lieu que si l'on démontre que Pascal, avant et pour justement le critiquer, a lu Descartes. En un mot, que si Pascal se confirme cartésien. Les relations entre Pascal et Descartes ne font pas difficulté, même si elles furent parfois difficiles : une rencontre publique en septembre 1647, la discussion sur l'expérience établissant la réalité physique du vide et sur son interprétation, les intéressés eux-mêmes les ont relatées[4]. Mais l'essentiel semble ailleurs : Pascal a lu et approuvé Descartes. Sans doute, lorsqu'il le cite explicitement, est-ce souvent d'abord pour le critiquer (§§ 84/79; 553/76; 887/78; 1001); sans doute le célèbre reproche d'inutilité et d'incertitude dominera-t-il toute l'interprétation, au point que Malebranche devra bientôt souligner que, s' « il est vrai que la plupart des sciences sont incertaines et fort inutiles », il reste néanmoins « constant qu'il y a des sciences purement humaines très certaines et assez utiles », et qu'en particulier « il est très nécessaire

4. Voir Descartes, *A Mersenne*, 13 décembre 1647, AT, v, 98, 1-100, 21, et *A Carcavi*, 11 juin 1649, 366, 6-10, et le récit de Jacqueline Pascal à Gilberte Perier, sa sœur, du 25 septembre 1647 (*Œuvres de Blaise Pascal*, éd. L. Brunschvicg et P. Boutroux, t. II, Paris, 1923, p. 42-48) et reproduite en annexe par AT, v, 71-73). L'intermédiaire qui permit cette rencontre fut Jacques Habert de Saint-Léonard, a établi J. Mesnard, « Entre Pascal et Descartes : Jacques Habert de Saint-Léonard », *Mélanges de littérature française offerts à Monsieur René Pintard*, Strasbourg, 1975.

de savoir quelques vérités de Métaphysique »[5]. Il n'empêche que Pascal pouvait aussi passer pour un cartésien aux yeux de relations, même éclairées, comme Méré : « ... Descartes, que vous estimez tant... »[6]. En effet, Pascal a lu et retenu Descartes, avec une précision que l'on doit souligner nettement. *a)* Dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*, datant de 1657-1658, Pascal reprend, en termes nettement cartésiens, la recherche de « la véritable méthode de conduire le raisonnement en toutes choses »; il s'agit sans nul doute de « la vraie méthode, pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable », qu'établissait le *Discours de la Méthode* (AT, VI, 17, 8-10). Cette « véritable méthode » comprend, dit Pascal, « deux choses principales » : « ... n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens », et ensuite « ... n'avancer jamais aucune proposition, qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues ». Réunis, ces deux préceptes définissent le « véritable ordre, qui consiste (...) à tout définir et à tout prouver ». On reconnaît dans un tel aboutissement la définition cartésienne de la méthode par l'ordre : « Tota methodus consistit in ordine et dispo-

5. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, IV, 6, § 2, *Œuvres complètes*, éd. G. Rodis-Lewis, t. 2, Paris, 1974, p. 52-53. Que ce texte constitue une réponse à la critique pascalienne de Descartes fut établi par H. Gouhier, « Note historique sur Pascal et Malebranche », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1938/3.

6. *Lettre de Méré à Pascal*, 1658 ?, 1659 ? L'imprécision de la date, le caractère sans doute composite du texte qui nous est parvenu et la fatuité assez ridicule du personnage ne suffisent pas à en disqualifier le témoignage (*Œuvres de Blaise Pascal*, éd. Brunschvicg, Boutroux et Gazier, Paris, p. 222-223). Contre R. Jolivet, qui n'admet que des « superficielles analogies » entre Pascal et Descartes (« L'anticartésianisme de Pascal », *Archives de Philosophie*, 1923/3, p. 251), on insistera, avec J. Pucelle, sur « un complexe historique, une *constellation* (...) une ambiance culturelle commune » (« La "lumière naturelle" et le cartésianisme dans l'*Esprit géométrique* et l'*Art de Persuader* », *Chroniques de Port-Royal*, nº 11-14, 1963, p. 51). En fait d' « ambiance », au château de Vaumurier, Pascal a rencontré rien de moins que le duc de Luynes et A. Arnauld (mise au point équilibrée de H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, 1971, p. 82 sq.). La démonstration la plus convaincante de lectures précises des textes cartésiens par Pascal a été donnée par M. Le Guern, *Pascal et Descartes*, Paris, 1971, qui équilibre Julien-Aymard d'Angers, *Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954, et dispense de J. Pucelle, « Malentendus sur "Descartes et Pascal" : Pascal et les philosophes », *Chroniques de Port-Royal*, nº 20-21, 1972.

sitione eorum ad quae mentis acies est convertanda » (*Regula V*, AT, X, 379, 15-16); de même, la « véritable méthode » répétait la réduction cartésienne de la vérité à la méthode : « Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam » (371, 2-3). Quant aux deux préceptes, le second correspond à la *deductio/inductio*, et le premier à l'*intuitus*. Quant à l'exigence de la définition, elle rejoint aussi les thèses cartésiennes; car la définition subit, selon Pascal, deux limitations. D'abord elle doit parfois cesser par excès d'évidence : « ... en poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour leur servir de preuve » : il s'agit là d'un écho aux natures très simples, qui, appréhendées les premières, ne peuvent plus se diviser en de plus simples, sauf à, paradoxalement, apparaître plus compliquées (*Regula XII*, 418, 1-419, 5). Par défaut ensuite, lorsque l'explication est plus confuse que la notion à expliquer; Pascal donne deux exemples, repris tous deux de Descartes; premièrement : « Quelle nécessité y a-t-il d'expliquer ce qu'on entend par le mot *homme* ? Ne sait-on pas assez quelle est la chose qu'on veut désigner par ce terme ? Et quel avantage pensait nous procurer Platon, en disant que c'était un animal à deux jambes sans plumes ? Comme si l'idée que j'en ai naturellement, et que je ne puis exprimer, n'était pas plus nette et plus sûre que celle qu'il me donne par son explication inutile et même ridicule »; on reconnaît aisément une dénégation cartésienne : « Quidnam igitur antehac me esse putavi ? Hominem scilicet. Sed quid est homo ? Dicamne animal rationale ? Non, quia postea quaerendum foret, quidnam animale sit, et quid rationale, atque ita ex una quaestione in plures difficilioresque delaberer » (*Meditatio II*, AT, VII, 25, 25-29). Deuxièmement : « Combien y en a-t-il de même qui croient avoir défini le mouvement quand ils ont dit : *Motus nec simpliciter actus nec mera potentia est, sed actus entis in potentia* »; en quoi l'on retrouve la *Regula XII* : « At vero nonne videntur illi verba magica proferre, quae vim habeant occultam et supra captum humani ingenii, qui dicunt *motum*, rem unicuique notissimam, *esse actum entis in potentia, prout est in potentia* ? Quis enim intelligit haec verba ?

Quis ignorat quid sit motus? (AT, x, 426, 16-21)[7]. L'intention cartésienne se trouve, en sus, reconnue dans *De l'art de persuader* en termes très clairs : « [prouver] la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire »[8] — en écho, évidemment, à la *Meditatio II* : « Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod sit firmum et immobile, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum » (AT, vii, 24, 9-13). Sans relever d'autres correspondances, qui appartiennent sans doute aussi bien à l'air du temps qu'à des lectures précises, l'on pourra conclure déjà à une reprise notable de la doctrine cartésienne de la méthode par Pascal, sans que rien n'indique qu'il l'ait, plus tard, récusée dans son domaine propre. *b)* Les correspondances n'apparaissent pas moins précises entre certaines des *Pensées* et quelques textes cartésiens. Ainsi la *Préface* à la traduction française des *Principes* (1647) commande-t-elle les §§ 532-533/373-381, comme l'indique d'ailleurs le titre abrégé « *Princ.* » (et non « Pyrr. », lecture fautive); Pascal, déclarant : « J'écrirai ici mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C'est le véritable ordre et qui marquera toujours mon objet par le désordre même », renverse l'intention avouée par Descartes : « Or il y a eu de tous temps de grands hommes qui ont tâché de trouver un cinquième degré pour parvenir à la sagesse (...) : c'est de chercher les premières causes et les vrais Principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir »[9]. En conséquence, là où Descartes discute dogmatiquement les principes de Platon et d'Aristote et mesure « ce qui leur donnait beaucoup d'autorité »[10], Pascal retourne ironiquement le respect au moins apparent de Descartes : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec

7. *De l'esprit géométrique*, *OC*, respectivement p. 349, 350 et 351. Sur la critique cartésienne, voir *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, p. 248-249.
8. *De l'art de persuader*, *OC*, p. 358.
9. AT, ix-1, 5, 18-24; voir 8, 10; 8, 16-25; 9, 13-18; 10, 12-18, etc.
10. AT, ix-1, 5, 26-6, 16 (en particulier 6, 13-14).

de grandes robes de pédants. C'était des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis ». La continuité des allusions confirme leur précision. D'ailleurs, la même *Préface* inspire aussi le § 698/119, dont la séquence « Une graine jetée en bonne terre produit. Un principe jeté dans un bon esprit produit (...). La racine, les branches, les fruits, les principes, les conséquences » ne reprend pas seulement le thème banal des « ... semences de vérités » (*DM*, 64, 4), qui donnent en nous du fruit — « ... prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt, ut (...) spontaneam frugem producant » (AT, x, 373, 8-11); elle répond surtout au parallèle établi par la *Préface* entre les résultats des sciences et la fertilité d'un arbre; non seulement « ... toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Morale... »; mais aussi, « ... comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières »[11]. Confirmant que le § 698/119 n'est qu'une note de lecture des *Principes*, le § 699/382, décrivant le mouvement et l'immobilité relatifs suivant l'exemple d'un navire, reproduit encore les *Principes*, *II*, § 13. D'autres exemples précis peuvent aisément se relever[12].

Le cartésianisme de Pascal ne se borne pas, pour autant, à des notes de lecture et à des préceptes méthodologiques; il concerne la philosophie première. *c)* Non seulement il faut relever que,

11. AT, ix-1, 14, 24-28 et 15, 1-5. Nous suivons ici les résultats de M. Le Guern, *op. cit.*, Ire partie.
12. Mentionnons, parmi d'autres correspondances, l'allusion au débat entre Descartes et Harvey (citations du *De motu cordis et sanguinis in animalibus* par *DM*, 46, 27-56, 9) dans § 736/96 (peut-être aussi en § 737/10 et § 740/340, qui répond en sus à *DM*, 50, 6-18); de même, § 957/512 doit se lire comme une réfutation de la doctrine eucharistique de Descartes, particulièrement de la *Lettre à Mesland*, 9 février 1645, AT, iv, 163, 24 sq. : la finale « La même rivière qui coule là est *idem numero* que celle qui coule en même temps en Chine », répond à « ... la Loire est la même rivière qui était il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la même eau » (AT, iv, 165, 3-4).

en 1655 (?), lors de *L'entretien avec M. de Saci*, c'est à Pascal que revint le rôle du philosophe — « C'est ainsi que ces deux personnes (...) se rencontrèrent au même terme, où ils arrivèrent néanmoins d'une manière un peu différente : M. de Saci y étant arrivé tout d'un coup par la claire vue du christianisme, et M. Pascal n'y étant arrivé qu'après beaucoup de détours en s'attachant aux principes de ces philosophes » (*OC*, 297 *b*); mais il faut souligner que parmi ces philosophes, le plus présent n'est justement jamais nommé par son nom — Descartes —, bien qu'il ne cesse d'intervenir, puisque la *Meditatio I* nourrit, au moins deux fois, directement *L'entretien*. D'abord y apparaît l'hypothèse d'une tromperie divine : « ... puisque nous ne savons que par la seule foi qu'un Etre tout bon nous les [*sc.* principes] a donnés véritables, en nous créant pour connaître la vérité, qui saura sans cette lumière si, étant formés à l'aventure, ils ne sont pas incertains, ou si, étant formés par un être faux et méchant, il ne nous les a pas donnés faux afin de nous séduire » (*OC*, 294 *b*); cette hypothèse réapparaît d'ailleurs dans les *Pensées*, au § 131/434 : « ... il n'y a point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure... ». C'est-à-dire que Pascal résume dans la même séquence non seulement le *genius aliquis malignius* de la *Meditatio I* (AT, VII, 22, 23), mais encore ses hypothèses équivalentes à un Dieu qui nous laisserait nous tromper : « Sed (...) totumque hoc de Deo demus esse fictitium; at seu fato, seu casu, seu continuata rerum serie, seu quovis alio modo me ad id quod sum pervenisse supponant... » (21, 19-22). En parfaite cohésion avec cette première citation implicite, Pascal mentionne donc aussi l'effet d'une telle tromperie des principes, l'erreur à propos des plus évidentes vérités : « ... si elle [*sc.* l'âme] sait quand elle erre, vu que l'essence de la méprise consiste à ne pas la connaître; si dans ces obscurcissements elle ne croit pas aussi fermement que deux et trois font six qu'elle sait ensuite que c'est cinq » (*OC*, 294 *a*) : on ne peut pas ne pas reconnaître ici l'un des exemples d'erreur indécelable provoquée par l'hypothèse cartésienne d'un Dieu « qui potest omnia » (21, 2) : « Imo etiam, quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties

duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest ? » (21, 7-11). L'insistante présence de la *Meditatio I* se remarque d'autant plus ici que le texte pascalien se met sous le patronage, ici, du seul Montaigne (*OC*, 294 *a*); la censure faite à Descartes rend *a contrario* d'autant plus déterminant et incontestable son empire sur l'argumentation de Pascal[13]. *d*) Il y a plus : Descartes ne fournit pas seulement une réserve de concepts, afin de renforcer éventuellement les raisonnements prêtés à Montaigne. Il donne à Pascal certains de ses concepts fondamentaux, par influence directe et radicale. Il en va clairement ainsi avec la *Meditatio II*. Au contraire de « presque tous les philosophes [qui] confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement » (§ 199/72), Descartes a, lui, distingué réellement la pensée de l'étendue, et défini l'homme comme *res cogitans* : « Sum autem res vera et vere existens; sed qualis res ? Dixi, cogitans » (AT, VII, 27, 15-17). Pascal reprend exactement cette position fondamentale, et ne la remettra jamais en question : « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée. Ce serait une pierre ou une brute » (§ 111/339); « ... ce n'est point de l'espace que je dois rechercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée » (§ 113/348); « ... le moi consiste dans ma pensée... » (§ 135/469); « ... Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale » (§ 200/347). En conséquence logique de cette décision parfaitement cartésienne, Pascal va reprendre aussi à son compte deux de ses corollaires. D'abord que la connaissance de

13. Rapprochement déjà marqué par P. Courcelle, *L'entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes*, Paris, 1960, et 1981, p. 28-29. Pour un examen plus développé, voir les études de G. Rodis-Lewis, « Pascal devant le doute hyperbolique de Descartes », *Chroniques de Port-Royal*, 1972, nº 20-21; « Doute et certitude chez Pascal et Descartes », *Europe*, nº 594, 1978 (ainsi que les indications données dans *L'œuvre de Descartes*, p. 230 et 521).

l'étendue et du sensible se réduit à la *solius mentis inspectio* (AT, VII, 31, 25) : en demandant, en effet, « Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? Est-ce la main, est-ce le bras, est-ce la chair, est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel » (§ 108/339 *bis*), Pascal répète la réduction cartésienne du morceau de cire d'abord à l'*extensum quid*, ensuite et surtout à ce qui rend celui-ci possible, c'est-à-dire pensable — la pensée elle-même; car « On sait déjà assez que c'est l'âme qui sent et non le corps »[14]. Ainsi Pascal maintient-il, en quelques lignes, toute la doctrine cartésienne de la perception comme représentation par *cogitatio*. Le second corollaire en dépend d'ailleurs aussi; en effet le célèbre et difficile fragment qui semble conclure à un moi introuvable — « Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? » —, s'appuie, en son début, sur une expérience fameuse : « Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non; car il ne pense pas à moi en particulier... » (§ 688/323); or cette expérience apparaît d'abord dans la *Meditatio II* : « ... nisi jam forte respexissem ex fenestra homines in platea transeuntes, quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre. Quid autem video praeter pilos et vestes, sub quibus latere possent automata ? Sed judico homines esse » (AT, VII, 32, 6-10) : sans doute la même vision subit, dans son réemploi pascalien, un renversement complet : il ne s'agit plus de voir d'autres *ego* sous les automates vêtus qui déambulent en contrebas de la fenêtre, mais d'être vu comme un moi aimé ou aimable par un *ego*, spectateur aimant; il n'en reste pas moins que le problème posé par Pascal tient son sens de la situation phénoménologique induite de la doctrine cartésienne, tant de la *res cogitans* que de l'*inspectio mentis*[15]. Par conséquent, il faut conclure que Pascal reste strictement fidèle à la *Meditatio II*, et donc à l'égologie cartésienne.

14. *Dioptrique, IV*, AT, VI, 109, 7-8 (voir *Dioptrique VI*, 141, 7; *Responsiones II*, AT, VII, 160, 14-161, 3; et *Principia Philosophiae*, IV, § 196 : « Animam non sentire nisi quatenus est in cerebro »).

15. Voir l'étude de H. Birault, « Pascal et le problème du moi introuvable », in *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, 1983.

Ne pourrait-on pourtant pas s'en tenir à une position restreinte ? Pascal reprendrait les thèses cartésiennes dans les domaines profanes — méthodologie, définition des sciences et de la philosophie, théorie de la connaissance, essence de l'âme, etc. — sans pour autant le suivre lorsqu'il s'agit de questions théologiques, et d'abord de la définition même de Dieu. La contre-épreuve serait fournie par l'examen des citations implicites de la *Meditatio III* : dans le cas d'un tel cartésianisme restreint, la *Meditatio III* ou bien serait passée sous silence, ou bien serait contredite. Il faut en tenter l'essai. Qu'énonce de Dieu la *Meditatio III* ? Elle pense tout particulièrement Dieu comme infini : *substantia quaedam infinita* (AT, VII, 45, 11), *summus aliquis Deus, aeternus, infinitus* (40, 16-17), « ... Deum (...) esse actu infinitum... » (47, 19, voir c. IV, détermination [A]). Or il paraît à l'évidence que Pascal reprend et privilégie cette définition de l'essence divine, d'abord dans l'*Entretien* : « ... cet Etre souverain qui est infini par sa propre définition... » (*OC*, 294 *a)*; ensuite, à maintes reprises, dans les *Pensées*; successivement : « ... il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini » (§ 135/469), « ... un objet infini et immuable, c'est-à-dire Dieu même » (§ 148/425), « ... prier cet être infini et sans parties... » (§ 418/233), « ... que Dieu soit infini et sans parties (...) Dieu est une chose infinie et indivisible... » (§ 420/231), « ... un bien infini... » (§ 917/540). Et, comme Descartes, Pascal déduit aussitôt de l'infinité de Dieu son incompréhensibilité : « ... s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible » (§ 418/233). L'infini, selon Descartes, ne caractérise Dieu qu'en manifestant par là même à l'homme qu'il est fini et porte donc en lui la marque de l'infini (idée d'infini, libre-arbitre, volonté)[16]; aussi reconnaît-il à l'homme de *participer de l'être parfait* (*DM*, 35, 1-2) comme de *participer du néant* (*DM*, 37, 28); Pascal, en réponse, pose que « ... l'homme passe infiniment l'homme », parce que « ... dans l'état de la création, ou dans celui de la grâce, [il] est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu et participant de la divinité... », et, inverse-

16. Pour cette doctrine, des indications dans *Sur la théologie de Descartes*, § 17, p. 396-414.

ment, « ... en l'état de la corruption et du péché, il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes » (§ 131/434) : malgré la différence des registres, la double postulation s'articule dans les deux cas à l'ambivalence de l'infini en l'homme. Même lorsque Pascal vise — implicitement mais clairement — Descartes, pour avoir par le simple titre *Des principes de la philosophie*, montré « ... une présomption aussi infinie que [son] objet » (§ 199/72), il ne fait que retourner à son auteur une mise en garde d'abord avancée par Descartes lui-même : « J'ai parcouru le livret de M. Morin [*sc. Quod Deus sit Mundusque ab ipso creatus fuerit in tempore, ejusque providentia gubernetur*] dont le principal défaut est qu'il traite partout de l'Infini, comme si son esprit était au-dessus, et qu'il en pût comprendre les propriétés, qui est une faute commune quasi à tous; laquelle j'ai tâché d'éviter avec soin, car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou ce qu'il n'est pas »[17]. Le reproche de Pascal reproduit celui de Descartes, qui, s'il n'a peut-être pas toujours réussi à « éviter avec soin » la prétention de comprendre l'infini, du moins l'a toujours dénoncée; en sorte qu'il ne suffit pas de ce critère pour opposer Pascal à Descartes. Nous devons, au contraire, ne pas hésiter à conclure : la *Meditatio III* détermine aussi radicalement la définition pascalienne de Dieu, que les *Meditationes I* et *II* décidaient des conceptions pascaliennes du doute et de la pensée. En un mot, Pascal pense à partir de Descartes et maintient des thèses métaphysiques strictement conformes à l'orthodoxie cartésienne, du moins sur l'essentiel. Ce qui rapproche Pascal de Descartes, conceptuellement, s'établit plus aisément — jusqu'à ce point — que ce qui les oppose.

17. *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, 293, 20-27. L'ouvrage de J.-B. Morin parut à Paris, en 1635. Voir aussi *A Mersenne*, 11 octobre 1638, AT, II, 383, 16-20, où semblable reproche s'applique alors à Galilée. Pascal suit ici exactement Descartes, H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris, 1966, puis 1971, p. 288 sq.

§ 22. *Descartes inutile et incertain*

En maintenant la détermination de Dieu comme infini, Pascal semble assumer l'héritage cartésien. Et de fait il l'accomplit ici au plus haut point. Pourtant, son traitement même de l'infini pourrait aussi marquer l'inversion de son rapport à Descartes : l'infini qui les rapproche le mieux marque aussi la première divergence. Pour Descartes, non seulement Dieu admet la qualification de l'infini, mais lui seul la mérite; tout autre étant, même s'il n'offre aucune limite à notre connaissance — finie —, ne mérite que la qualité d'indéfini : « Et hic quidem distinguo inter *indefinitum* et *infinitum*, illudque tantum proprie *infinitum* appello, in quo nullâ ex parte limites inveniuntur : quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium quantitatis, et similia, *indefinita* quidem appello, non autem *infinita*, quia non omni ex parte fine carent. » L'infini exige l'absence de limites selon une infinité de paramètres, et non pas seulement selon un seul d'entre eux : dans ce dernier cas, la non-finitude résulte directement des conditions d'exercice de notre esprit fini, qui privilégie tel ou tel paramètre, en sorte de produire telle ou telle finitude, ou, plus exactement, tel ou tel indéfini. L'infini paraît au contraire lorsque l'absence de limites résulte de l'auto-affirmation positive de l'infini, transgressant toute limite mais aussi tout paramètre et toute mesure. Mais alors « ... nomen infiniti soli Deo reserv[a]mus »[18]. La distinction entre l'infini (positif, en soi) et l'indéfini (selon la connaissance, déterminé) permettait à Descartes de disposer de trois déterminations différentes pour composer le système des trois étants privilégiés de la métaphysique spéciale : Dieu infini, l'*ego* fini, le monde indéfini, sans confusion ni séparation; dans ce système, la médiation entre l'infini et l'indéfini (Dieu et le monde) peut s'assurer par le fini, puisque l'*ego* d'une part domine et produit l'indéfini par représen-

18. *Responsiones I*, AT, VII, 113, 1-8; puis *Principia Philosophiae*, I § 27.

tation selon la *Mathesis universalis*, d'autre part connaît — sans le comprendre et par renversement — l'infini dont il porte en lui l'idée; loin que la question de l'infini/indéfini ne mène l'*ego* fini à sa confusion, elle en manifeste au contraire l'assurance. C'est ici que Pascal se sépare essentiellement de Descartes : il n'en maintient en effet la détermination de Dieu comme infini, qu'en annulant la distinction pourtant indispensable entre l'infini et l'indéfini. Il ne cesse en effet de qualifier d'infini cela même que Descartes n'aurait jamais voulu nommer autrement qu'indéfini : « infinie immensité des espaces » (§ 68/205), « espaces infinis » (§ 201/206), « sphère infinie » (§ 199/72), « nombres (...) infinis » (§ 110/282; § 663/121), « vitesse infinie » (§ 420/231), « mouvement infini » (§ 682/232), etc. L'infini revient donc à l'étendue et aux idéalités mathématiques, exactement au même titre qu'à Dieu. Ce bouleversement entraîne plusieurs conséquences. *a)* Le même titre d'infini, revenant à deux termes aussi distincts que le monde et Dieu, ne vaut donc plus comme nom propre à Dieu, ni comme premier des noms divins; l'acquis le plus décisif d'après Descartes se trouve ravalé au rôle d'indice de l'incommensurabilité, quelle qu'elle soit, à l'égard de l'*ego* fini. Dieu n'admet donc plus aucun nom propre dans le discours de la philosophie; le nommer infini n'en dit résiduellement rien, ou plutôt en décrit le rapport à l'*ego* : Dieu ne peut se mesurer par l'*ego*, pas plus qu'une infinité d'autres notions. La crise des noms divins s'ouvre une nouvelle fois. *b)* Pour les trois étants privilégiés de la métaphysique spéciale, Pascal ne dispose désormais plus que de deux (et non trois) déterminations; il devient donc impossible de les articuler en un système, puisque chacun des termes pourrait revendiquer l'infini : Dieu « ... par sa propre définition » (*OC*, 294 *a*), le monde et les idéalités mathématiques par le calcul (presque déjà) infinitésimal, l'*ego* enfin, parce que, bien que seul proprement fini, « l'homme passe infiniment l'homme » (§ 131/434); l'infini démultiplié interdit le système des trois étants privilégiés en uniformisant toutes les médiations possibles, et n'y substitue qu'un « chaos et [une] confusion monstrueuse » (§ 208/435). Nous pouvons anticiper et comprendre que rien ne pourra remédier à l'annulation des trois médiations cartésiennes (fini/indéfini/infini) entre les trois étants privilégiés de la métaphysique spéciale, hormis la reconnaissance de trois ordres, distincts jusqu'à l'hétérogénéité (chair/esprit/charité), mais qui désormais médiatiseront rien moins que des étants, selon rien moins que la métaphysique spéciale (*infra*, chap. V, § 23). La banalisation pascalienne de l'infini cartésien provoquera donc, en retour, la distinction de plusieurs ordres là où la méthode cartésienne n'en admettait qu'un. *c)* L'inflation des occurrences d'*infini* dans les *Pensées* atteste un affaiblissement, non un approfondissement, du concept d'infini : il suffit désormais, à l'inverse strictement de l'usage cartésien, que la fin reste inconnaissable « sub aliquâ tantum ratione » pour qu'on puisse légitimement parler d'infini; le traitement mathématique de l'infini marque, en même temps qu'une conquête mathématique décisive, une régression caractérisée dans la pensée de l'infini positif et absolu, tel que l'entendait Descartes; autrement dit — pour éviter tout malentendu — ce qui peut s'appréhender mathématiquement par et pour un calcul ne mérite, par définition, pas le titre d'infini. Pascal passe du sens fort au sens faible de l'infini : faut-il en conclure qu'il pense faiblement l'essence de l'infini ? Peut-être, justement, Pascal a-t-il perçu l'infini comme privé d'essence : l'infini, ou plutôt l'infinité des infinis, ne se donne pas comme un concept à penser, mais comme l'indice, sans cesse reformé, déformé, reformulé, de l'absence de médiation entre l'*ego* et tout autre objet possible; l'infini devient une catégorie de la relation — entre l'*ego* et l'étant —, voire de la modalité — de l'*ego* en situation effective d'une impossibilité de mesurer le possible. Dès lors l'infini peut s'appliquer à une infinité d'étants pourvu qu'ils entrent en relation non médiatisée avec l'*ego*. L'infini se démultiplie infiniment, non comme un concept équivoque ou faible, mais comme la métaphore de la situation sans mesure de l'*ego*, exilé dans l'incommensurable. Par quoi l'opposition à Descartes se confirme : l'*ego* cartésien dispose, avec la *Mathesis universalis*, d'un moyen de mise en ordre assurant la mesure des étants réduits au rang d'objets; seuls s'en exceptent l'*ego* lui-même et Dieu (*supra*, chap. IV, § 19). Le *moi* pascalien se découvre universellement et perpétuellement en situation d'incommensurabilité (environné d'une infinité d'infinis) : la méthode de

calcul peut étendre son emprise sur de nouveaux domaines (par exemple l'infini mathématique lui-même), elle n'assure pas pour autant la moindre médiation avec ces infinis[19]. L'infini, glissant vers son acception faible, échappe au concept — même et surtout au concept où Descartes voulait l'établir : l'étant que ne comprend pas la *Mathesis universalis*. Dieu se dit par l'infini, pour Pascal comme pour Descartes; mais pour Pascal, infini ne dit plus rien, alors que pour Descartes il énonce un concept privilégié. Désormais, comme l'infini se dissout, Dieu, reculant d'autant, s'estompe. Son silence sans nom déserte le discours, devenu bavard, aisé et vain, des sciences et d'abord de la métaphysique.

Cette rupture se marque clairement dans un refus de principe : celui, par Pascal, des preuves de l'existence de Dieu, quelles qu'elles soient; il ne s'agit pas tant d'un refus de la théologie naturelle, que de la disqualification du discours métaphysique appliqué à Dieu. C'est du moins ainsi que l'ont compris de proches témoins : « Il prétendait faire voir que la religion chrétienne avait autant de marques de certitude que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables. Il ne se servait point pour cela de preuves métaphysiques... » (Gilberte Périer); « Après donc qu'il leur eut exposé ce qu'il pensait des preuves dont on se sert d'ordinaire, et fait voir combien (...) les hommes ont la tête peu propre aux raisonnements métaphysiques, il montra clairement qu'il n'y a que les preuves morales et historiques (...), qui soient à leur portée » (Filleau de la Chaise)[20]. Point plus remarquable encore : dans toutes les *Pensées*,

19. La polysémie de l'infini désormais aporétique a été clairement analysée par P. Magnard : « La double infinité n'a pas seulement effacé tout référent, confondu toute évaluation, ruiné toute certitude, brisé toute analogie, elle a introduit une discontinuité entre les décombres d'un monde qui vainement se renvoient leur image faute de pouvoir totaliser » (« L'infini pascalien », *Revue de l'enseignement philosophique*, 31/1, 1981, p. [10], mais aussi *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris, ¹1975 et ²1980, p. 13 sq., 47-58, 98-110, etc.).

20. Respectivement G. Périer, *La Vie de Monsieur Pascal*, Paris, 1686 et *OC*, p. 24 *b*; puis Filleau de la Chaise, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, Paris, 1672, in *Blaise Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets. Introduction de Louis Lafuma*, Paris, 1952, t. 3, p. 92. Textes dont on rapprochera aussi E. Périer : « Il est encore, ce me semble, assez à propos, pour détromper quelques personnes qui pourraient peut-être s'attendre

le terme *métaphysique* reste un *hapax*, mais un *hapax* qui qualifie précisément les preuves (métaphysiques) de l'existence de Dieu, qui plus est, dans une « Préface », donc avec l'autorité d'une déclaration de principe : « Préface. Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après, ils craignent de s'être trompés » (§ 190/543). L'allusion à Descartes nous paraît transparente : il s'agit du souvenir des évidences, et, éventuellement, de l'objection du cercle (soulevée, comme le savait Pascal, par Arnauld). Ainsi Pascal met radicalement en cause l'ambition cartésienne de non seulement démontrer l'existence de Dieu, mais aussi l'*adorare* (AT, VII, 52, 16) en suivant les voies métaphysiques de la démonstration; après avoir ruiné la prétention de l'infini à fixer un premier nom divin dans la métaphysique, il conteste en général la légitimité d'une quelconque tentative métaphysique d'accès à Dieu; bref, la métaphysique ne peut connaître Dieu, parce qu'elle n'a pas à en connaître. Nous ne nous intéresserons donc pas ici à la critique des preuves physiques de l'existence de Dieu, qui visent, peut-être, les thomistes[21]; nous examinerons la critique des

de trouver ici des preuves et des démonstrations géométriques de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de plusieurs autres articles de la foi chrétienne, de les avertir que ce n'était pas là le dessein de M. Pascal. Il ne prétendait point prouver toutes ces vérités de la religion par de telles démonstrations fondées sur des principes évidents, capables de convaincre l'obstination des plus endurcis, ni par des raisonnements métaphysiques (...), mais par des preuves morales qui vont plus au cœur qu'à l'esprit » (*Préface* de l'édition de Port-Royal, 1670, et in *Blaise Pascal. Pensées sur la religion..., op. cit.*, t. 3, p. 142). Il faut souligner, suivant P. Magnard, que, dans le refus des preuves : « Jamais apologiste n'était allé aussi loin (...); l'entourage de Pascal essaya de limiter le scandale que ne pouvait pas manquer de susciter une telle intransigeance : Gilberte Périer dans la *Vie* de son frère, Etienne Périer dans sa préface à l'édition de Port-Royal et dans les corrections apportées au texte des *Pensées*, Pierre Nicole en maintes rencontres tentent de faire prendre pour une omission ce qui relevait en fait d'une exclusive » (*Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal, op. cit.*, p. 304). Voir également le juste développement de P. Cahné, *Pascal ou le risque de l'espérance*, Paris, 1981, p. 54-58.

21. Sur le refus des preuves physiques, voir § 781/242 et § 463/243 : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. Tous tendent à le faire croire. David, Salomon, etc., jamais n'ont dit : "Il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu". Il fallait qu'ils fussent plus habiles que les plus habiles gens qui

preuves métaphysiques, avec l'intention de vérifier si et dans quelle mesure elle atteint finalement la métaphysique spéciale de Descartes, telle que nous l'avons reconstituée à propos de Dieu. Nous poserons deux questions : *a)* Les reproches adressés aux preuves métaphysiques correspondent-ils aux reproches adressés en particulier à Descartes ? *b)* Se trouve-t-il une preuve cartésienne qui soit citée littéralement et contestée comme telle ? — Soit la première question *a)*. Un premier reproche s'énonce, l'impuissance : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu... » (§ 190/543); et : « Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes » (§ 189/547). Mais souvent s'ajoute à l'impuissance théorique un second grief, l'inutilité : « Il est non seulement impossible, mais inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ » (§ 191/549), et : « La connaissance [*sc.* réelle] de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil » (§ 192/527); et surtout : « Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile » (§ 449/556). Les « preuves de Dieu métaphysiques » par des « raisons naturelles » s'exposent ainsi à deux objections : d'une part leur difficulté et leur imperfection les rendent peu convaincantes, c'est-à-dire « impuissantes », donc incertaines; d'autre part elles ne font pas entrer dans le mystère de Jésus-Christ, Dieu, mais Dieu qui nous sauve du péché, c'est-à-dire qu'elles sont « inutiles » (§ 191/549 et § 449/556). On demandera donc d'abord : sont-elles de fait toutes incertaines ? Pascal

sont venus depuis, qui s'en sont tous servis. Cela est très considérable. » En fait, il se trouve au moins deux auteurs canoniques à avoir construit un raisonnement, sinon une preuve, physique : *Sagesse* 13, 5, ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται et *Romains*, 1, 20. Pascal vise peut-être les *viae* thomistes (*Summa Theologiae*, *Ia*, q. 2, a. 3, *c*, mais surtout les apologistes du type de Mersenne (voir *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 9, p. 161-178).

admet au moins une fois le contraire, puisqu'il semble bien en déployer une : « Je sens que je puis n'avoir point été, car le moi consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé, donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel ni infini, mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini » (§ 135/469); on reconnaît ici sans peine la version « populaire » de la preuve *a posteriori* de la *Meditatio III*, telle qu'elle répète l'argument tiré de l'inhérence à l'*ego* de l'idée d'infini en tant que l'*ego* se reconnaît « a parentibus productus » (AT, VII, 49, 21-50, 6); certains y reconnaissent même — ce qui ne contredit point la première source — une argumentation augustinienne[22]; pour ces deux motifs, ne devrait-on pas l'admettre démonstrative ? Mais justement, à supposer que son évidence dure plus « d'une heure », elle ne ferait pas connaître Jésus-Christ, déployant une certitude inutile. Pascal illustre lui-même parfaitement sa double exigence dans le fragment « Infini rien », dit « argument du pari », qui comprend trois moments : premièrement l'argument métaphysique, qui, à peine esquissé, conclut (à la manière cartésienne du § 135/469) du fini à l'infini : « Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature (...). Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est »; deuxièmement, pour que la preuve peut-être certaine ne sombre pas dans l'inutilité, elle se répète sur un mode plus frappant, et aboutit à un succès : « Cela est démonstratif et si les hommes sont capables de quelque vérité celle-là l'est »; pourtant le succès « démonstratif » ne dispense pas d'un troisième moment, seul fondamental : « ... prier cet être infini et sans partie, (...) de se soumettre aussi le vôtre [*sc.* être] pour votre propre bien et pour sa gloire » (§ 418/233). Pascal admet donc au moins une démonstration métaphysique certaine, et le reproche si banal d'irrationalisme ou de fidéisme ne vaut pas; mais il lui ajoute un second effort, d'autant plus indispensable que l'effort rationnel a réussi, pour redoubler la contrainte de l'évidence par l'élan de la foi, ou plus

22. Nous suivons ici P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris, 1970, p. 57-58, et renvoyons à E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1928, p. 11-30.

précisément par l'aide de Dieu à croire en lui. L'inutilité éclaterait d'autant plus si, au terme d'une preuve métaphysique contraignante et rigoureuse, l'interlocuteur se refusait à engager sa foi à Dieu — même convaincu, s'il ne s'abandonne pas, « ... je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut » (§ 449/556). Les preuves métaphysiques offrent d'autant plus de danger (donc d'inutilité), qu'elles s'avèrent certaines. Nous pouvons donc maintenant préciser la portée du soupçon d'inutilité : le but et l'enjeu d'un discours sur Dieu *ne* se résument *pas* dans la connaissance de Dieu; connaître Dieu expose même à un péril redoutable : l'orgueil. Il ne s'agit pas d'abord ni seulement de connaître Dieu, mais de l'aimer; l'aimer implique d'en reconnaître la gloire et d'admettre que le péché des hommes l'offusque, donc de recourir au Christ qui, d'un coup, révèle Dieu qu'il est et libère du péché que nous sommes. L'orgueil de connaître Dieu (déisme) ne rapproche pas plus de Dieu que son ignorance (athéisme), car Dieu ne se connaît dignement qu'en l'aimant : « ... nous connaissons en même temps [*sc.* que Jésus-Christ notre véritable Dieu] notre misère, car ce Dieu-là n'est autre chose que le réparateur de notre misère. Ainsi nous ne pouvons bien connaître Dieu qu'en connaissant nos iniquités. Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié, mais s'en sont glorifié » (§ 189/547); ou encore : « *Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt* (Augustin, *Sermo 141*). C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans Jésus-Christ qui est de communiquer sans médiateur, avec le Dieu qu'on a connu sans médiateur. Au lieu que ceux qui ont connu Dieu par médiateur connaissent leur misère » (§ 190/543); et enfin : « ... il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes, qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur. (...) Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ et qui s'arrêtent dans la nature (...) tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également » (§ 449/556). Ainsi, à l'enjeu métaphysique des

preuves de l'existence de Dieu — Dieu existe-t-il ou non ? Quel nom en définit l'essence ? —, Pascal substitue un enjeu tout différent, que la métaphysique ne peut pas ne pas ignorer puisqu'il mobilise un paramètre étranger à la question de l'être de l'étant : aimè-je Dieu, au point de renoncer pour l'approcher à mon orgueil et à mon péché (qui se confondent) ? La question ultime n'interroge plus en vue du rapport de Dieu, étant par excellence, à l'existence en général, mais en vue du rapport entre l'homme et son propre orgueil (ou péché), donc entre l'homme et la charité (ou Jésus-Christ). L'irruption du paramètre institué par la charité ou l'orgueil disqualifie la prétention du discours métaphysique à poser, concernant Dieu, la plus haute question. Quant à Dieu, il ne s'agit pas de savoir s'il existe, lui, ou non, comme si *être/exister* bénéficient, face à Dieu, d'une préséance et d'une excellence inconditionnées et insoupçonnables. Au contraire, face à Dieu, *être/exister* découvrent une idole parmi d'autres, quoique sans doute la plus radicale, puisqu'elle permet au métaphysicien de se dérober, par dissimulation, au renversement de l'interrogation, qui, loin de se déployer à partir de lui vers Dieu (sommé d'établir ses droits à l'existence), se déploierait désormais de Dieu à l'homme, dépouillé de l'idole ontologique et sommé de décider s'il aime Dieu — ou non. Dieu n'a plus tant à prouver son existence devant le métaphysicien, que ce dernier n'a, dévoilé dans son humanité, à décider s'il peut dire « Seigneur je vous donne tout » (§ 919/553). Ainsi une preuve métaphysique peut-elle bien se dire inutile, même si, par extraordinaire, elle offre toute certitude; il suffit qu'elle provoque l'orgueil et interdise le salut : « ... salut ou chose inutile... » (§ 859/852), « ... inutile pour le salut » (§ 110/282); car il reste « inutile de connaître Dieu sans Jésus-Christ » (§ 191/549), « ... cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile » (§ 449/556). Dans ce contexte, devient intelligible le rejet de « Descartes inutile et incertain » (§ 887/78). Bien qu'illustrée plus longuement à propos de sa théorie physique — « Descartes. Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement. Car cela est vrai, mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est ridicule et incertain et pénible » (§ 84/79) —, l'inutilité renvoie ici, comme dans la plupart de ses

autres occurrences, à l'amour de Dieu, unique nécessaire. Il n'est pas reproché à Descartes d'ignorer Dieu, mais de ne le connaître que pour l'utiliser à régler la machine du monde, loin de s'y soumettre. « Je ne puis pardonner à Descartes : il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu » (§ 1001). Ce qui rend Descartes inutile — au salut —, c'est qu'il se sert de Dieu pour connaître, au lieu de connaître Dieu pour le servir. Par quoi, il offre le paradigme de la « curiosité inutile » (§ 744/18) des autres sciences[23]. Descartes manque la question de Dieu, non seulement parce que ses preuves métaphysiques restent incertaines, mais surtout parce qu'elles demeurent inutiles au salut — bref parce qu'elles ne voient simplement pas qu'avec Dieu, il y va moins de son existence, que de notre décision envers lui. Ainsi avons-nous établi que les objections que Pascal élève contre les « preuves de Dieu métaphysiques » visent, exemplairement, la métaphysique de Descartes.

Pareille démonstration restera insuffisante, néanmoins, aussi longtemps que nous n'aurons pas répondu à la seconde question : *b)* Se trouve-t-il une preuve cartésienne littéralement citée et critiquée par Pascal ? Faute d'une telle vérification, le grief d'inutilité pourrait ne s'appliquer que très généralement à la pensée cartésienne, sans toucher — comme pourtant nous le soutenons — la métaphysique spéciale de la *Meditatio III*. Or il nous apparaît qu'une telle citation a bien lieu, précédée et suivie d'une critique décisive, dans un fragment de première importance, § 449/556. Pascal y montre que « la religion

23. Ainsi *A Fermat*, 10 août 1660 : « Car pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit; mais en même temps je la connais pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan » (*OC*, 282 *b*). Et : « Nulle science humaine ne peut le [*sc.* l'ordre] garder. Saint Thomas ne l'a pas gardé. La mathématique le garde, mais elle est inutile en sa profondeur » (§ 694/61). Le grief adressé à Descartes tient d'abord à son inutilité pour le salut, non à son incertitude théorique : « Descartes. (...) Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie ne vaille une heure de peine » (§ 89/74); d'ailleurs la première rédaction, raturée ensuite, de § 887/297 donnait : « *decarde inutile et certenne* », soit « Descartes inutile et certain » (voir *Blaise Pascal. Pensées sur la religion...*, *op. cit.*, t. 1, p. 472).

chrétienne consiste en deux points », et non un seul : « ... il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, (...) il y a une corruption qui les en rend indignes ». Par conséquent, la seule connaissance de l'existence d'un Dieu ne rend pas chrétien, mais au contraire déiste; ainsi les hommes « ... s'imaginent qu'elle [*sc.* la religion chrétienne] consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand et puissant et éternel : ce qui est proprement le déisme... ». Entre les hommes, ce sont les philosophes qui, par excellence, commettent cette erreur : « Une seule de ces connaissances fait, ou la superbe des philosophes qui ont connu Dieu et non leur misère, ou le désespoir des athées, qui connaissent leur misère sans Rédempteur. » Aussi Pascal cite-t-il explicitement le programme de la métaphysique spéciale, pour le récuser; or ce programme recouvre celui qu'annonce le titre des *Meditationes* de Descartes : « ... je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature... » — cette séquence s'oppose (à un terme près : Trinité) mot à mot au projet cartésien : *Meditationes de prima Philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*; projet que Descartes précise en deux points, également inacceptables par Pascal; d'abord : « ... je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses que l'on peut connaître en philosophant par ordre »; ce qui anticipe sur les « ... choses de cette nature... »[24]. Et surtout pointe ici le début de l'adresse à la Sorbonne : « Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae » (AT, VII, 1, 7-9); il s'agit là de ce que Pascal n'hésite pas à qualifier de « blasphème » : prétendre traiter en stricte rigueur philosophique de ce qui relève d'abord de la charité, donc de la théologie. Le projet cartésien ici mentionné tombe une nouvelle fois sous l'accusation de construire une « ... connaissance sans Jésus-Christ (...) inutile et stérile ». Pour disqualifier radicalement l'entreprise métaphysique concernant Dieu, Pascal va alors citer directement

24. *A Mersenne*, 11 novembre 1640, AT, III, 239, 5-7. Voir *supra*, chap. I, § 3.

Descartes, et, point remarquable, en citer la thèse la plus originale, la moins bien reçue par ses successeurs et sans nul doute la plus puissante : la doctrine de la création des vérités éternelles, nommément les trois *Lettres à Mersenne* des 15 avril, 6 et 27 mai 1630. Suivons le développement central des § 449/556. *a)* Sitôt stigmatisée la connaissance « inutile », Pascal enchaîne : « Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des *vérités* immatérielles, *éternelles* et *dépendantes* d'une *première vérité* en qui elles subsistent, et qu'on appelle *Dieu*, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut. » Il cite littéralement (nous soulignons les mots communs) Descartes : « Que les *vérités* mathématiques, lesquelles vous nommez *éternelles*, ont été établies de *Dieu* et en *dépendent* entièrement, aussi bien que le reste des créatures... » (AT, I, 145, 7-10); et encore : « ... l'existence de *Dieu* est la *première* et la plus *éternelle* de toutes les *vérités* qui peuvent être, et la seule d'où procèdent les autres » (AT, I, 150, 2-4). On accordera, en outre, l'équivalence entre les « proportions des nombres » et les « vérités mathématiques ». *b)* Pascal poursuit : « Le *Dieu* des chrétiens ne consiste pas en un *Dieu* simplement *auteurs* des *vérités* géométriques et de l'ordre des éléments; c'est la part des païens et des épicuriens. » Descartes écrivait : « Il est certain qu'il est aussi bien l'*auteur* de l'essence comme de l'existence des créatures : or cette essence n'est autre chose que ces *vérités* éternelles » (AT, I, 152, 2-5). Bien plus, Descartes entend, par la définition même de Dieu où Pascal voit un « blasphème » et « la part des païens et des épicuriens », éviter lui aussi un « blasphème » (AT, I, 149, 26) caractéristique des philosophes païens : « C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que les vérités sont indépendantes de lui » (AT, I, 145, 10-13). L'effort par lequel Descartes tente de s'arracher à une définition païenne de Dieu apparaît ainsi à Pascal comme le blasphème païen par excellence. *c)* Il y a plus; Pascal mentionne enfin, comme « la portion des juifs », une seconde conception : « Il [*sc.* Dieu] ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa *providence* sur la vie et les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent. » Il s'agit peut-

être, ici encore, d'une allusion à Descartes, qui, dans le dernier effort de sa pensée, a reconnu une autre détermination de Dieu, non plus théorique mais pratique, qu'il nomme justement la providence : « ... nous devons souvent faire réflexion sur la *Providence* divine, et nous représenter qu'il est impossible, qu'aucune chose arrive d'autre façon, qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette *Providence*; en sorte qu'elle est comme une Fatalité ou une Nécessité immuable »; ou encore : « ... il y a un Dieu, de qui toutes choses *dépendent*, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles : (...) cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu »[25]; cette conception de Dieu reste en effet bien gouvernée par la précédente, dont elle maintient et module la toute-puissance fondatrice. Ainsi Pascal cite bien Descartes, d'une manière d'autant plus significative qu'il en choisit l'argumentation la plus originale, la moins connue et la plus forte[26]. Ainsi encore

25. Respectivement *Passions de l'âme*, § 145, AT, XI, 438, 2-7 et *A Elizabeth*, 15 septembre 1645, AT, IV, 291, 20-26.

26. Les *Lettres à Mersenne* pouvaient avoir été néanmoins accessibles à Pascal, pour au moins deux motifs. Indirectement, car Descartes recommande à Mersenne de faire largement savoir son sentiment : « Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un Roi établit des lois en son royaume » (AT, I, 145, 13-16); et l'on sait si Mersenne savait « publier partout » les opinions de ses correspondants : très tôt cette thèse frappa les critiques (Spinoza, Malebranche, avant Leibniz); Pascal ne fait pas exception. Ne fréquente-t-il pas, dès 1635, sous l'égide de son père Etienne, tout le cercle que regroupe Mersenne et pour lequel écrit Descartes ? Directement aussi, il a pu accéder à ces *Lettres*, grâce à l'édition de la *Correspondance* due à Clerselier; le premier volume — *Lettres de M. Descartes où sont traitées les plus belles questions de la Morale, Physique, Médecine et des Mathématiques*, Paris, 1657 — contient les *Lettres* du 6 et du 27 mai, alors que le second volume — *Lettres de Mr Descartes où sont expliquées plusieurs difficultés touchant ses autres ouvrages...*, Paris, 1659 — comprend la *Lettre* du 15 avril. Il ne faut bien entendu ni exclure ni abuser de l'hypothèse, vérifiée pour les *Regulae*, que des copies de lettres aient circulé parmi les chercheurs et curieux.

Que Pascal ait eu une connaissance à tout le moins indirecte de la doctrine cartésienne d'un Dieu créateur des vérités éternelles a trouvé une abondante confirmation dans le manuscrit (BN ms. 43333, nouvelles acquisitions) publié par E. Griselle (in *Pascal et les pascalins d'après de documents contemporains*, extrait de la *Revue de Fribourg*, 1908). Il s'agit d'un recueil de réflexions, d'origines diverses mais prononcées dans un cercle d'amis ou de connaissances de Pascal, bref de « ... l'opinion d'un certain cercle intellectuel au temps de

l'entreprise, évidemment cartésienne, de construire des « preuves de Dieu métaphysiques » (§ 190/543) perd-elle toute légitimité devant le seul Dieu à connaître : « Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède. » Et, non dans la métaphysique, mais en Jésus-Christ « ... tout y éclate des preuves... ». Au moment même où la métaphysique, en atteignant au Dieu créateur des vérités éternelles, accomplit son plus grand effort pour abolir les idoles conceptuelles, elle se perd et s'égare — devant « la présence d'un Dieu qui se cache » (§ 449/556).

Nous avons établi, par l'examen des textes, que l'antagonisme entre Descartes et Pascal concerne la légitimité d'une preuve (et donc d'un nom) métaphysique de Dieu. Nous avons aussi identifié le motif théorique de ce refus : selon Pascal le « Dieu des chrétiens » ne se peut connaître qu'en Jésus-Christ, indissolublement Dieu et réparateur, précisément parce que l'homme reste indissociablement capable de Dieu par nature et incapable de Dieu par péché; en sorte que prétendre connaître Dieu sans Jésus-Christ revient, pour l'homme, à nier son péché. Et il n'en est justement pas de plus grand. Construire une preuve métaphysique de Dieu revient donc à « blasphémer ».

Pascal et sur son œuvre » (*op. cit.*, p. 2). Or les allusions et discussions de la thèse de 1630 ne manquent pas. « Descartes a une morale sèche et stoïcienne. Il dit que Dieu a institué les vérités éternelles et les propositions d'éternelle vérité, et qu'il pourrait faire qu'une chose [fût] et ne fût pas, que les parties fussent plus grandes que leur tout, qu'un carré fût triangulaire. On pourrait dire selon lui que Dieu ayant une connaissance claire de Dieu, Dieu pourrait faire qu'il ne le serait pas » (fol. 70-71, *op. cit.*, p. 21). « Ce qu'il y a de bon dans la philosophie de Des Cartes, c'est qu'on ne peut guère aller plus loin. Au-delà, ce ne sont que des abîmes. Des Cartes montre où peut aller l'esprit, et nous pouvons nous en tenir là et y ajouter les nouvelles expériences » (fol. 79 verso, *op. cit.*, p. 79). — « Des Cartes. Il accorde à l'esprit la connaissance de Dieu par un mode que Dieu donne à la vie. Il croyait que Dieu pouvait nous créer avec des idées contraires à celles que nous avons. M. Paschal l'appelait le Docteur de la raison » (fol. 182, *op. cit.*, p. 61, texte déjà relevé par L. Lafuma, in *Blaise Pascal. Pensées...*, *op. cit.*, t. 2, p. 168). L. Brunschvicg avait, justement bien qu'allusivement, marqué l'opposition de Pascal à la création des vérités éternelles (*Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, 1940, p. 188 sq.). Notre rapprochement avait été risqué puis récusé par H. Gouhier, « Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal », *Chroniques de Port-Royal*, nº 20-21, 1972, p. 30, n. 35.

Ce double résultat ne permet pourtant pas encore de comprendre pourquoi Pascal choisit précisément de citer et réfuter la doctrine cartésienne du Dieu créateur des vérités éternelles. Ce choix surprend parce qu'il s'agit de textes moins accessibles et connus que ceux des *Meditationes*; il surprend surtout parce qu'il semble possible (et ce fut notre propre position) que la « démonstration évidente » (AT, I, 181, 29) donnée en 1630 sacrifiait moins à la métaphysique que les deux autres preuves et noms divins qui, eux, opèrent exactement dans une onto-théo-logie : Dieu comme *ens perfectissimum* dans l'onto-théologie de l'*ens ut cogitatum*, Dieu comme *causa sui* dans une onto-théo-logie de l'*ens ut causatum*. Il pouvait (et peut encore) sembler que, tout comme l'*idea infiniti* de 1641 qu'elle annonce, la « puissance incompréhensible » (AT, I, 146, 4-5 et 150, 22) de 1630 prend une distance remarquable avec toute interprétation métaphysique de Dieu — et d'ailleurs, dans les deux cas, Descartes souligne à l'envi qu'il s'oppose au « blasphème » des païens et connaît pour *admirari*, *adorare* (AT, VII, 52, 15-16). Loin que Pascal reconnaisse dans cet effort déjà en quelque manière héroïque un dépassement, au moins esquissé, de l'interprétation métaphysique de Dieu, il y porte très précisément le fer de sa critique, sans concession ni réserve. Pourquoi donc Descartes reste-t-il ainsi « inutile » ? Pourquoi ne parvient-il pas, comme Platon à qui Pascal le concède bien (§ 612/219), à « disposer au christianisme » ? Devant cette difficulté, considérable, toute réponse anecdotique — ignorance, mécompréhension — serait irrecevable. Nous risquons deux arguments, dans l'attente d'une réflexion plus fondamentale. *a)* La thèse cartésienne d'un Dieu tout-puissant qui outrepasse toute créature et toute rationalité peut sembler d'autant moins chrétienne à Pascal, qu'il l'a peut-être lue sous la plume de Montaigne, l'attribuant — qui plus est — à des païens. En effet, l'*Apologie de Raimon Sebond* anticipe sur Descartes : « De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle-là me semble avoir eu plus de vraisemblance et plus d'excuse, qui reconnaissait Dieu comme une puissance incompréhensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection... ». Selon du moins Montaigne, saint Paul aurait, sur l'Aréopage, salué cette

conception en évoquant le « dieu inconnu », et « Pythagore adombra la vérité de plus près, jugeant que la connaissance de cette cause première et être des êtres devait être indéfinie, sans prescription, sans déclaration »[27]. Et Montaigne en conclut, à la manière de Descartes, à l'impossibilité de borner Dieu aux limites de notre entendement : « Quoi ! Dieu nous a-t-il mis en main les clés et les derniers ressorts de sa puissance ? s'est-il obligé à n'outrepasser les bornes de notre science ? »; « Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole »; « Combien témérairement ont-ils [*sc.* les stoïciens] attaché Dieu à la destinée (à la mienne volonté, qu'aucuns du surnom de chrétiens ne le fassent pas encore !) et Thalès, Platon et Pythagore l'ont asservi à la nécessité ! »; ou encore : « ... cette fantaisie, que la raison humaine est contrôleuse générale de tout ce qui est au-dehors et au-dedans de la voûte céleste, qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle tout se sait et se connaît »[28]. Si Montaigne avait ainsi soutenu, parfois au bénéfice des païens (Pythagore, Epicure), la doctrine même que Descartes reprend au bénéfice des chrétiens, Pascal pouvait raisonnablement douter qu'elle trace une nette frontière entre les idoles et le « Dieu des chrétiens »; d'où son refus d'y lire une preuve métaphysique privilégiée, encore que Descartes ait, par elle, effectivement surmonté des preuves et les noms divins plus essentiellement métaphysiques. *b)* Cet argument de critique externe ne suffit pourtant pas : Pascal aurait pu lire Descartes sans songer — cette fois du moins — à Montaigne. Mais il paraît possible de dégager un second argument, interne aux raisonnements pascaliens ici en jeu. Le texte

27. Montaigne, *Essais, II*, 12, in *Œuvres complètes*, éd. R. Barral et P. Michel, Paris, 1967, p. 213 *a* et *b*. Il est d'autant plus vraisemblable que Pascal ait bien lu cette page, qu'elle recèle très certainement la source du § 513/4 : « Un ancien à qui on reprochait qu'il faisait profession de la philosophie, de laquelle pourtant, en son jugement, il ne tenait pas grand compte, répondit que cela, c'était vraiment philosopher » (*OC*, p. 212 *b*).

28. *Essais, II*, 12, *op. cit.*, respectivement p. 217 *b*, 219 *a* et *b* et 225 *a*. Voir aussi *I*, 27, *OC*, p. 85 *b* et 86 *b*. La nécessité, ici, d'un détour par Descartes a fait omettre ces rencontres par B. Croquette, dont le relevé de correspondances directes reste néanmoins un modèle, *Pascal et Montaigne. Etude des réminiscences des Essais dans l'œuvre de Pascal*, Paris, 1974.

même qui utilise l'*hapax* « métaphysique[s] » (§ 190/543) stigmatise la *curiositas* « que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans Jésus-Christ », en sorte de s'imaginer connaître trop clairement Dieu, en se dispensant d'admettre aussi la misère due au péché. Le texte qui critique la doctrine cartésienne du Dieu créateur des vérités éternelles (§ 449/556) reprend aussi et précise ce reproche : connaître Dieu exige, en vérité, de connaître non pas une, mais « deux vérités : et qu'il y a un Dieu, dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature, qui les en rend indignes ». Par conséquent accéder à Dieu revient à progresser vers « un Dieu [qui] ne se manifeste pas aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire », en vertu, justement, du péché; il s'agit de connaître non point selon l'évidence, mais selon la demi-lumière d'une « présence d'un Dieu qui se cache »; bref « il faut voir et ne voir pas ». Or l'ambition de toute métaphysique concernant Dieu, et, plus que toute autre, de la métaphysique cartésienne, consiste au contraire à connaître avec une pleine évidence, sans reste, sans confusion, sans appel. En chacune de ses preuves, Descartes vise et revendique l'évidente connaissance de Dieu. En 1630 d'abord, il s'agit de « démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie » (AT, I, 144, 15-17). Lors de la preuve par l'*idea infiniti*, cette idée (et la connaissance qu'elle permet) se donne comme *maxime clara et distincta* (AT, VII, 46, 8). Lors de la preuve *a priori*, l'*ens summe perfectum* apparaît le plus clairement de tous les étants : « ... nihil illo prius aut facilius agnoscerem; nam quid est apertius... ? » (AT, VII, 69, 6-7). Lors de la preuve de la *causa sui*, Descartes s'appuie sur une anticipation du principe de raison, qu'édicte la lumière naturelle (« Dictat autem profecto lumen naturae... », AT, VII, 108, 18-19) comme une notion commune indiscutable (AT, VII, 164, 27) et manifeste à tous (AT, VII, 238, 13-14). La connaissance de Dieu, pour Descartes, s'accomplit dans l'évidence parce que d'abord elle accomplit l'évidence même : pour connaître Dieu, il faut, d'abord, toujours et seulement, connaître; et s'il conviendra ensuite de l'adorer, voire de l'aimer, ce ne sera possible et justifié que sur la base d'une connaissance certaine, parce

que claire et distincte. Voici bien le blasphème et l'idolâtrie aux yeux de Pascal, pour qui l'amour de Dieu en précède et rend possible la connaissance, puisque quiconque raisonne à propos de Dieu pense, qu'il le sache ou non, dans une situation théorique qu'affecte la « misère » du péché. « La vérité est si obscurcie (...) qu'à moins d'aimer la vérité, on ne saurait la connaître » (§ 739/864). Le fait même que la connaissance s'oriente des objets du monde à Dieu lui impose une manière de conversion épistémologique — renoncer à l'horizon de l'évidence pour celui de l'amour; non que l'amour dispense de connaître ou exige un quelconque sacrifice de l'intelligibilité; mais l'amour devient, au lieu et place de l'*intuitus* gardien de l'évidence, la voie royale de la connaissance : « ... au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire, disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité » (*OC*, p. 355 *a*). La métaphysique reste veuve de la pensée de Dieu — moins par l'insuffisance de ses procédures et l'inadaptation de ses concepts (elle ne cesse de les affiner et amender, Descartes le montre assez), que par sa faillite épistémologique et méthodologique : elle prétend encore s'appuyer sur une méthode d'évidence pour s'élever, comme par une échelle de Jacob théorique, à Dieu, alors que, dès que s'ouvre la question de Dieu, la méthode et plus radicalement le regard d'évidence perdent toute efficace. Mieux, le « Dieu des chrétiens » ne se ferait pas tant accessible à la seule charité, s'il ne s'épuisait pas en elle : prétendre le connaître sans l'aimer revient à manquer, d'emblée et principiellement, la voie et le terme. La métaphysique se ferme à Dieu justement parce qu'elle veut y accéder en pleine certitude et toute évidence. Entre l'évidence et la charité, il faut choisir. Ce qui sépare Pascal et Descartes n'est rien que ce choix. Et ce choix les sépare infiniment, car « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » (§ 377/280)[29].

29. Il faut noter, pourtant, que Pascal passe sous silence la distinction, pourtant essentielle selon Descartes (voir *supra*, chap. IV, § 19-20) entre l'évidence obtenue par la

§ 23. *La distance entre les ordres*

Devant la métaphysique, telle que la lui représente Descartes, Pascal accomplit un pas en retrait, celui même qui sépare la connaissance (de Dieu) de l'amour (de Dieu). Ce pas en retrait dégage, pour la première fois, une « distance » (§ 308/793). Mais il ne suffit pas de nommer une telle « distance » pour la concevoir, ni surtout pour la justifier : avant que Pascal n'ait franchi, à rebours, l'écart qui désormais le sépare de la métaphysique cartésienne, nous n'en avions aucune notion, ni le moindre pressentiment; l'évidence de l'évidence paraissait encore indépassable et irréformable, les « preuves de Dieu métaphysiques » (§ 190/543) fournissaient toujours le but ultime. Nous devons donc, pour comprendre la critique pascalienne, non seulement donner un nom à sa démarche, mais — sauf à reprendre les sottises convenues sur son exaltation, son fidéisme et son irrationalisme — la répéter pas à pas. Autrement dit, il s'agit de dégager l'opération fondamentale qui permet à Pascal de destituer la métaphysique, c'est-à-dire soit d'en affoler les concepts, soit de les récuser. Affoler les concepts : ainsi l'infini devint, de nom divin et détermination privilégiée de Dieu, l'indice multiplié sans fin de l'incommensurabilité des éléments éclatés de ce qui ne peut plus se nommer un cosmos; de concept, il se trouve ravalé au rang d'une métaphore utilisée à défaire d'autres concepts. Récuser les concepts : « évidence », « preuves métaphysiques », « auteur des vérités géométriques », « providence », « principes », « philosophie », etc., se trouvent disqualifiés d'un coup, sans qu'aucune réfutation elle-même conceptuelle ne le justifie jamais; tout se passe comme si, à la discussion rationnelle, Pascal substituait une fin de non-recevoir qui annule la thèse, sans lui accorder la moindre attention. Dans aucun des cas le débat n'a eu lieu : la métaphysique fut disqualifiée, non pas vraiment

méthode (« comprendre ») et l'évidence vue sans méthode (« entendre »). Sur le conflit entre l'évidence et la charité, voir notre esquisse « De connaître à aimer : l'éblouissement », *Revue catholique internationale. Communio*, III/4, 1978.

détruite. Comment donc ne pas conclure à une violence idéologique ou fanatique ? Précisément en entreprenant d'accomplir le pas en retrait hors de la métaphysique, qui seul a permis à Pascal de n'avoir plus à débattre avec elle, parce que désormais il la *voyait* d'un lieu à elle définitivement étranger. Tant que ce lieu ne sera pas identifié et — au moins en esquisse — atteint, tant que nous n'aurons pas vraiment parcouru le retrait au terme duquel Pascal nous précède, nous ne pourrons y voir qu'une violence insensée. Pas en retrait : il faudrait même dire une retraite, car le retrait de Pascal hors de la métaphysique (sous son visage cartésien) emprunte son statut à la fois à une retraite religieuse — se distraire du monde, pour ne plus se distraire de Dieu — et à une retraite militaire — refuser de combattre un adversaire trop effrayant. Le pas en retrait hors de la métaphysique ne remonte pas, ici, à l'origine non métaphysique de la métaphysique; il tente d'atteindre un autre sol que la métaphysique elle-même. D'où la difficulté de l'entreprise pascalienne — renversement continuel d'une instance à une autre —, mais aussi pour son interprète, qui doit remettre sans cesse en relation — pour comprendre leur « distance » — deux termes que tout l'effort de Pascal a voulu séparer; l'ambivalence de la « distance », indissolublement un écart et une station commune, devient ici l'enjeu, mais aussi la condition du débat[30]. — La question s'énoncerait donc en ces termes : Pascal sait-il qu'il destitue la métaphysique de son statut de science primordiale ? Et s'il le sait, se risque-t-il, ne fût-ce qu'une fois, à une confrontation ouverte avec elle ? Nous soutenons que tel est le cas dans le fragment § 308/793, consacré aux trois ordres. Avant tout examen, il convient de souligner un fait massif, bien que dissimulé : les trois ordres reprennent les trois objets de la métaphysique spéciale. Le premier ordre rassemble « les corps », c'est-à-dire le monde, qu'on l'entende comme le cosmos des puissances, des biens et des « choses »,

30. On nous permettra d'exploiter ici l'ambivalence essentielle de la « distance », telle que nous l'avons élaborée dans *L'idole et la distance*, Paris, 1977. H. Urs von Balthasar y insiste aussi, mais selon le sens obvie d'une séparation *(Abstand)*, *Herrlichkeit*. Bd. II, *Fächer der Style*, Einsideln, 1962, p. 561 et 579 (trad. franç. *La Gloire et la Croix*, t. 2/2, Paris, 1972, p. 92 et 109).

ou qu'on l'interprète déjà comme l'étendue de la physique. Le second ordre porte sur l'âme, en tant qu'intelligence éventuellement immortelle : Archimède, « grands génies », « ... production au-dehors de science », « Les curieux et les savants [qui] ont pour objet l'esprit » (§ 933/460). Le troisième ordre concerne Dieu, soit dans la personne de Jésus-Christ « ... humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché », soit directement : « Les saints (...) sont vus de Dieu et des anges et non des corps ni des esprits curieux. Dieu leur suffit. » Cette rencontre ne peut se sous-estimer : car elle n'atteste pas seulement que, de fait, Pascal a réuni les trois objets de la métaphysique spéciale, tels que Descartes en avait traité dans les *Meditationes*, mais surtout établi qu'il ne les recense que pour les disjoindre; en effet, loin de constituer un système, où l'existence des uns renvoie à celle des autres par des liens de causalité efficiente ou d'implication logique, ici, dans leur reprise pascalienne, une « distance » les sépare définitivement. Le texte entier orchestre cet éclatement irrémédiable; d'ailleurs il s'ouvre sur l'énoncé de cette catastrophe : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle » (§ 308/793); les éléments de la métaphysique spéciale sont certes repris et recensés, mais il revient à la « distance infinie » de la médiatiser; infini vaut ici pour l'incommensurabilité; la « distance infinie », puis « infiniment infinie », abolit d'emblée toute relation commensurable, voire toute ordonnance, entre les trois termes; ni *ordo*, ni *mensura* n'assurent, en une suite systématisée, l'évidence des objets de la métaphysique spéciale. Les trois éléments — le monde, l'âme et Dieu — se juxtaposent pour manifester qu'ils ne font pas système, et qu'aucun paramètre commun ne les rassemble dans une univoque intelligibilité. La métaphysique soumet, au contraire, les étants privilégiés à la commune mesure d'un paramètre, en droit sinon toujours en titre, univoque : le concept d'étant; Descartes ne fait pas exception, qui tente de penser les objets de sa métaphysique spéciale tantôt selon l'*ens ut cogitatum*, tantôt selon l'*ens ut causatum*; dans les deux cas, le même paramètre, quels qu'en soient les aménagements, concerne et Dieu et l'âme ou le monde : Dieu se connaît

comme *(ens) cogitatum* ou comme *(ens) causa sui*, selon des concepts qui font système avec tous les autres concepts, que permettent les onto-théo-logies correspondantes. L'hétérogénéité au contraire, qu'impliquent la « distance infinie » puis la « distance infiniment infinie », exclut le moindre paramètre ou concept univoque, tel qu'il rendrait accessibles les trois objets selon une seule logique. Plus, il semble même licite d'inférer de l'hétérogénéité que provoquent les distances, à l'irrecevabilité de toute onto-théo-logie en général, si celle-ci, du moins, implique un concept commun (voire univoque) à tous les termes (étants) qu'elle recouvre. L'argumentation jusqu'ici manquante se marque donc, d'abord, dans l'architectonique qui juxtapose à distance et en parfaite hétérogénéité les termes mêmes dont la métaphysique spéciale érige le système et dont toute onto-théo-logie tente de rendre la connaissance et la fondation univoques. Cette remarque en suscite une deuxième : entre chacun des trois termes, Pascal institue la césure incommensurable d'une « distance [infiniment] infinie », qui ne se peut franchir que par une transgression. Or la métaphysique se définit précisément par transgression (chap. I, § 2); cette transgression joue entre les choses de la nature et les choses immatérielles (dont les intelligences séparées de l'*ens in quantum ens*); or la première distance pascalienne joue, elle aussi, entre le sensible matériel (monde, « chair ») et l'insensible immatériel (« esprits »); les deux transgressions ne coïncideraient-elles pas, Pascal répétant entre les deux premiers ordres la transgression qui déjà caractérise proprement la métaphysique ? Sans doute. Mais alors Pascal ne reconnaît-il pas la légitimité de la métaphysique, loin de la disqualifier ? Au contraire. C'est précisément ici qu'il la destitue le plus décidément : car, à supposer que la « distance infinie » entre les corps et les esprits répète la transgression métaphysique, il faut immédiatement ajouter que cette première transgression subit elle-même une seconde transgression; bien plus, une transgression qui élève à la puissance la première incommensurabilité — « distance infiniment infinie ». Si la métaphysique trouvait d'aventure un lieu légitime dans le second ordre, elle serait aussitôt convaincue d'illégitimité — d' « injustice » dira Pascal — par la seconde transgression

qui ouvre au troisième ordre. Voici le paradoxe décisif : si l'on rétablit la métaphysique au centre de la hiérarchie des trois ordres — ce qui, littéralement, se peut concevoir —, il faut aussitôt la destituer de toute autorité devant l'irruption d'une transgression de la transgression, bref d'une métabase hors de la métaphysique; il ne s'agit pas d'une « métaphysique de la métaphysique »[31], mais d'une traversée au-delà de la métaphysique. Le pas en retrait hors de la métaphysique peut se repérer dans la transgression même de la « distance infinie », qui mime encore la transgression métaphysique par la « distance infiniment infinie ». Une deuxième fois donc, l'argumentation encore dissimulée de Pascal se repère dans l'architectonique des trois ordres et de leurs distances : même si la métaphysique y prend place, elle y subit une infinie transgression. Nous disposons désormais d'indices assez nombreux d'une correspondance formelle entre la question du statut de la métaphysique (cartésienne) et la doctrine pascalienne des trois ordres, pour étudier celle-ci en vue de déterminer celle-là, bref pour lire le § 308/793 comme une structure de dépassement de la métaphysique cartésienne.

« Ce sont trois ordres différents, de genre. » Il faut déterminer : *a)* le sens de « ordre », *b)* quels sont les trois termes retenus, *c)* pourquoi ils restent différents de genre. *a)* Les deux acceptions possibles de « ordre » apparaissent dans la liasse XXIII, « Preuves de Jésus-Christ ». L'ordre s'entend d'abord d'une disposition ordonnée des démonstrations et du discours; ainsi « Contre l'objection que l'Ecriture n'a pas d'ordre », il faut dégager que « Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe et démonstration. Le cœur en a un autre » (§ 298/283). En évoquant deux manières de disposer en ordre, Pascal songe bien évidemment à Descartes : « ... démonter par ordre comme en géométrie... » (§ 512 /1), mais il s'en libère aussi bien, puisqu'il prétend instituer un autre ordre que celui de l'évidence : « J'écrirai ici mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une

31. Kant, à Marcus Herz, 1er mai 1781 : « Schwer wird dieser Art Nachforschung bleiben, denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik... » (*Kants Werke, op. cit.*, t. X, p. 269). Voir p. 3, n. 4.

confusion sans dessein. C'est le véritable ordre et qui marquera toujours mon objet par le désordre même » (§ 532/373). L'ordre de l'évidence ne convient pas toujours, surtout quand il s'agit de traiter ce qui exclut l'évidence : « Je ferais trop d'honneur à mon sujet si je le traitais avec ordre puisque je veux montrer qu'il est en incapable » *(ibid.)*; ainsi se rompt l'équivalence, qui résume toute la méthode cartésienne, entre l'ordre comme disposition d'une série et la production de l'évidence, bref l'identification de la mise en évidence avec la mise en ordre[32]. L'ordre, comme ordonnance des matières ou des raisons, redevient libre, selon Pascal, pour une fin autre que l'évidence; l' « esprit de finesse » a d'abord pour fonction de donner un nom à un usage de l'ordre et une justesse du raisonnement qui ne doivent rien à la méthode prise comme disposition selon l'ordre en vue de l'évidence. L'ordre peut s'exercer au-delà de sa définition cartésienne, et convaincre sans démontrer — il transgresse l'évidence. La deuxième acception de l'ordre, compris comme une classe, opère une distinction comparable. Et ceci, justement parce qu'il faut distinguer plusieurs ordres ou classes entre les étants : « Diverses sortes de sens droit, les uns dans un certain ordre de choses et non dans les autres ordres où ils extravaguent » (§ 511/2); et en particulier la distinction entre pensée et étendue implique rien de moins qu'une distinction entre deux ordres : « Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature » (§ 199/72); de même, la précédente distinction entre deux modes de disposition des pensées (visant ou non l'évidence) s'appuie sur la distinction de deux classes : « Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient rabaisser, non instruire » (§ 298/283). Que l'esprit, à savoir l'ouvrier de cette rationalité qui s'ordonne exclusivement à l'évidence, doive admettre « ... un autre ordre » (§ 308/793), et Pascal bat en brèche le privilège universel que

32. Pour la doctrine cartésienne de l'ordre, voir Equipe Descartes, « Contribution à la sémantèse d'*ordo-ordre* chez Descartes », in *Ordo. Atti del II Colloquio Internazionale* [*du Lessico Intellettuale Europeo*], *Roma, 7-9 gennaio 1977*, Roma, 1979, p. 279-328, avec *Sur l'ontologie grise de Descartes*, § 12-15 et *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, p. 159-160, 165-166, 169-172, etc.

Descartes reconnaissait au « bon sens » et à la *bona mens*; sans doute Descartes admettait-il le domaine irréductible de la foi et de la révélation; mais il ne l'attribuait qu'à la volonté, sans dommage pour l'entendement : « ... fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio sit, sed voluntatis »[33]. Pascal, au contraire, définit un nouvel ordre qui, tout en privilégiant lui aussi « la volonté » (§ 933/460), exerce en retour un empire et une critique sur l'évidence qu'il affole, sur la vérité dont il peut stigmatiser l'idolâtrie, sur la science même qu'il rabaisse à une vanité (voir *infra*, § 25). Comme « l'ordre de Melchisedech » (§ 609/736), l'ordre qui redouble l'évidence ne doit rien au monde ni à l'esprit — sans généalogie ni condition, il pourrait donc mettre en cause tous les autres ordres. Ainsi les deux acceptions d' « ordre », encore que sémantiquement distinctes, opèrent la même subversion du concept cartésien d'ordre; elles contournent l'uniforme et homogène disposition de la *series* pour la production de l'évidence universelle. Désormais *b)*, il convient d'identifier les trois termes qui mobilisent les trois ordres. Il peut être considéré comme établi que Pascal a d'abord repris une énumération biblique des trois concupiscences : « ... omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae » (1 *Jean*, 2, 16); saint Augustin en avait donné une interprétation déjà très nette : « De cette manière ont été désignées les trois [*sc.* passions] : „concupiscence de la chair" signifie ceux qui aiment le plaisir le plus bas; "concupiscence des yeux", les curieux; "ambition du siècle", les orgueilleux »[34]. Cette topique de trois tentations inspire directement un apparent parallèle de § 308/793 : « Concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc. | Il y a trois ordres de choses. La chair, l'esprit, la volonté. | Les charnels sont les riches, les rois. Ils ont pour objet

33. AT, x, 370, 21-22 (voir *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, p. 129-130 et p. 245-246), confirmé par AT, vii, 147, 12-148, 13.

34. Saint Augustin : « Hoc modo tria illa sunt notata : nam concupiscentia carnis, voluptatis infimae amatores significat; concupiscentia oculorum, curiosos; ambitio saeculi, superbos » *De Vera Religione*, *XXXVIII*, 70. Les sources augustiniennes de cette doctrine ont été remarquablement étudiées par P. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, p. 169-196 (qui parle peut-être imprudemment d'un « système des concupiscences », p. 190 : il est au moins certain que les ordres, eux, ne font pas système).

le corps. | Les curieux et savants. Ils ont pour objet l'esprit. | Les sages, ils ont pour objet la justice. | Dieu doit régner sur tout et tout se rapporter à lui. | Dans les choses de la chair règne proprement la concupiscence. | Dans les spirituels, la curiosité proprement. | Dans la sagesse l'orgueil proprement » (§ 933/460). Les ordres apparaissent certes déjà, mais strictement déduits des concupiscences; c'est pourquoi le troisième ordre ne peut recevoir encore la dignité de la charité — il reste défini par l'orgueil (qu'excerce la volonté). En conséquence, Dieu n'intervient qu'en dehors des trois ordres, puisque tous trois se réduisent encore directement aux trois concupiscences johanniques, et doivent également se combattre. L'innovation géniale et caractéristique de Pascal consiste à transformer le triple danger en une triple inspection des choses (§ 308/793). La concupiscence de la chair ne recouvre plus seulement la tentation des plaisirs, mais désigne d'abord toute chose en tant que corporelle, c'est-à-dire tout ce que des yeux de chair permettent de voir : un premier monde ainsi se découvre. La concupiscence des yeux ne se borne plus à la *libido sciendi*, entendue comme une simple curiosité distraite (« divertissement »), mais recouvre toute chose en tant qu'intelligible, c'est-à-dire tout ce que seul l'*intuitis mentis* ou regard de l'esprit parvient à voir : « Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes », Spinoza[35] définit, pour une fois en un style fort pascalien, le second monde qui se découvre — celui des sciences et du savoir, auquel n'accèdent que la *respublica litteraria* et la « communauté scientifique ». La concupiscence de l'orgueil disparaît pour donner lieu à son inverse, l'ordre de la charité, qui ne devient visible qu'à un troisième mode de la vision — les « ... yeux du cœur et qui voient la sagesse » (§ 308/793), « ... voir des yeux de la foi... » (§ 500/700), « ... il est beau de voir par les yeux de la foi... » (§ 317/701). La charité n'intervient plus comme l'auxiliaire pieux et superfétatoire de la passion de l'amour; elle ouvre un monde distinct en ouvrant d'autres yeux à l'homme : « Pour moi, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne découvre ce principe, que la nature des hommes est corrompue et

35. Spinoza, *Ethique*, V, § 23, *sch.*

déchue de Dieu, cela ouvre partout le caractère de cette vérité... » (§ 471/441). La charité, de passion secondaire et ambiguë, accède au rang de principe herméneutique : dès son point de vue admis, c'est-à-dire, dès que l'esprit parvient à y accéder, se découvre au regard un autre monde, ou d'autres dimensions de l'ancien monde; la charité interprète parce qu'elle révèle, comme un révélateur fait apparaître, sur l'obscurité du papier photographique, l'imprévisible feu des couleurs; ainsi la charité provoque le monde, d'abord vu en ses deux ordres naturels, à s'imprégner, se teindre et se redessiner des couleurs impensables et imprévisiblement visibles de sa gloire ou de son abandon; le monde, sous la lumière trop puissante et irisée de la charité, apparaît en toutes ses dimensions, selon tous ses paramètres, avec tous ses contrastes — bref en vérité. L'innovation décisive de Pascal ne tient donc pas à l'introduction du syntagme « ordre de la charité », ni même à l'institution de trois ordres plutôt que de trois concupiscences[36], mais à l'établissement d'un troisième ordre. L'audace de Pascal s'accentue, dès que l'on remarque quels traits contradictoires définissent l' « ordre de la charité »; d'une part, il domine les deux autres ordres, dont il met à jour le « principe » (§ 471/441) et où il ne se reconnaît que comme « la vérité a été reconnue sur la figure » (§ 826/673) — la charité régit les premier et second ordres par nécessité théorique; d'autre part, pourtant, elle les transcende d'une « distance infiniment plus infinie » que la « distance des corps aux esprits » : le second écart ne se borne pas à répéter le premier comme dans une analogie, mais il en élève l'incommensurabilité à la seconde puissance; le fragment § 308/793 s'encadre entier entre les deux mentions de cette incommensurabilité et de son motif — « ... elle est surnaturelle »,

36. Cette originalité a été vue, surtout pour la seconde concupiscence, mais sans souligner le passage des *libidines* aux *ordres*, par G. Rodis-Lewis, « Les trois concupiscences », *Chroniques de Port-Royal*, n. 11-14, 1963. Quant à déterminer si le syntagme « ordre de la charité » apparaît avant Pascal, chez Louis de Lesclache, Antoine Sirmond, Léonard de Marandé ou Louis Bail (E. Joly, « L'ordre de la charité et le pari », *Etudes pascaliennes*, t. 8, Paris, 1932, p. 121-151, repris dans *Etudes pascaliennes. Recueil de notes sur les Pensées*, avec un avertissement de J.-R. Armogathe, Paris, 1981), c'est un effort aussi intéressant qu'inessentiel à l'enjeu strictement métaphysique du débat que Pascal mène ici contre Descartes.

conclut le premier alinéa, « ... d'un autre ordre surnaturel », définit le dernier alinéa. Le même « ordre de la charité » se donne ainsi pour nécessaire et surnaturel — la contradiction paraît insurmontable : ou bien le troisième ordre est nécessaire à l'intelligence des deux premiers, et il reste naturel; ou bien, révélé par don gracieux de Dieu, il n'appartient plus au champ naturel, ni n'en définit nécessairement la logique.

Cette contradiction ne paraît que pour autant que nous n'avons pas encore considéré correctement le troisième trait des ordres : *c)* « Ce sont trois ordres différents, de genre. » L'hétérogénéité n'interdit pas leurs rapports respectifs, mais les définit précisément — en sorte d'ailleurs que le troisième ordre puisse, sans contradiction, être une exigence théorique nécessaire aux deux premiers et rester surnaturel. Ainsi les « grandeurs charnelles » « ... n'ont pas de rapport » avec les « grands génies », et « les saints », à leur tour, « ... n'ont nul rapport... » avec les grandeurs inférieures; en ce sens aussi, les concupiscences manifestent, sous la lumière de la charité, qu'elles lui sont incommensurables : « Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. Il n'y a nul rapport de moi à Dieu, ni à Jésus-Christ juste » (§ 919/553). Pareille incommensurabilité, qui interdit de mesurer le moindre rapport entre les ordres, n'en provoque-t-elle pas aussi l'hétérogénéité absolue, au point qu'ils susciteraient eux-mêmes une difficulté d'interprétation, loin d'assurer une fonction herméneutique ? Tel n'est pourtant pas le cas : une relation, certes incommensurable, relie les ordres en les fixant dans une hiérarchie — le regard. Les ordres diffèrent « de genre », parce que l'ordre inférieur ne peut voir les « grandeurs » de l'ordre supérieur, parce qu'ensuite les « grandeurs » de chaque ordre ne deviennent visibles qu'à un regard approprié à cet ordre, parce qu'enfin l'ordre supérieur juge toujours aussi les « grandeurs » de l'ordre inférieur. Au contraire de l'expérience sensible ou mondaine, qui établit que plus l'on s'élève, plus l'on devient visible et moins l'on voit ce dont on s'éloigne, dans la topique de Pascal, plus l'on progresse dans la hiérarchie des ordres, moins l'on reste visible — « ... la grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de la chair. | La grandeur de la

sagesse, qui n'est nulle sinon Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit » (§ 308/793). Plus un ordre met en œuvre de « grandeur », plus le regard qui prétend le voir devra lui-même exceller; tous sont charnels, donc le premier ordre s'offre visiblement à tous. Tous ne pensent pas en esprit, donc le second ordre reste invisible au premier : le légionnaire tue Archimède, certes parce qu'il ne le connaît pas, mais surtout parce qu'il ne reconnaît pas, dans les traits qu'Archimède trace sur le sable, des lignes, des cercles et des polygones; pour épargner Archimède, il eût d'abord fallu être géomètre. Enfin, peu accèdent à la charité, donc le troisième ordre reste invisible aux deux premiers : Jésus-Christ est mis à mort par des légionnaires (premier ordre), mais aussi par des « gens d'esprits » (scribes et pharisiens, juges : second ordre), parce qu'aucun ne reconnaissait en lui le Verbe de Dieu; il eût fallu, pour ne pas tuer le Christ, le voir comme il a été « vu de Dieu et des anges et non des corps ni des esprits curieux » (§ 308/793). Mais l'ordre supérieur voit encore le ou les ordres inférieurs; « le moindre des esprits (...) connaît tout cela [*sc.* les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes], et soi, et les corps, rien » (§ 308/793) — le second ordre juge, en termes de valeur, le premier; de même, le troisième ordre juge, et en termes de valeur — « Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble (...) ne valent pas le moindre mouvement de charité » (§ 308/793) —, le second : « La pensée est donc une chose admirable et incomparable par sa nature. Il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable, mais elle en a de tels que rien n'est plus ridicule » (§ 756/365). Par conséquent la « sainteté invisible » (§ 275/643) norme et connaît ce qui l'ignore et ne la voit pas, exactement comme, à côté des effets sensibles que tous voient, « ... les causes sont visibles seulement à l'esprit » (§ 577/234). L'hétérogénéité des ordres se vérifie lors de l'ascension de leur hiérarchie — l'ordre supérieur reste invisible à l'ordre inférieur : ainsi s'accomplit la dislocation du système de la métaphysique spéciale. Mais, lors d'une descente au long de la hiérarchie, une continuité se rétablit, puisque l'ordre supérieur évalue et juge les ordres inférieurs : ainsi s'ouvre la possibilité d'un jugement de toute chose par la charité. Chaque ordre se suffit à lui-même — il s'apparaît à ses propres yeux —,

gouverne l'inférieur, et se dispense du supérieur; il se lie nécessairement à l'un, et facultativement (surnaturellement) à l'autre. Seul le troisième ordre voit les deux autres, en sorte que, paradoxalement, il doit leur rester invisible. Que donc nous n'accédions pas aisément — naturellement — à l' « ordre de la charité » n'en met pas en doute la réalité ni l'efficacité, mais confirme au contraire que la charité ne donne à voir qu' « aux yeux du cœur », et non point aux « esprits curieux ». Pour voir l' « ordre de la charité », il faut moins connaître un nouvel objet, que connaître selon une nouvelle condition, aimer : ici « ... on n'entre dans la vérité que par la charité » (*OC*, p. 355 *a*). Le second ordre, qui n'a pas à aimer pour produire son évidence, n'atteint donc pas au troisième ordre, et ne voit même pas qu'il n'y atteint pas; il ne voit ni l'invisible, ni qu'il ne le voit pas.

Nous avons brièvement dégagé les trois caractères principaux de la doctrine des ordres; il reste à établir qu'il s'agit là d'une structure de dépassement de la métaphysique cartésienne; autrement dit, que la métaphysique de Descartes trouve un site exactement approprié dans la structure des ordres, en sorte que s'y opère son dépassement. Cette ambition, quelque démesurée qu'elle paraisse, n'exige pourtant pas un développement sans fin. Deux arguments suffisent en effet, pour l'essentiel, à la satisfaire. *a)* Le second ordre a Descartes pour paradigme. Descartes a mené les « recherches de l'esprit » (puisque deux de ses ouvrages portent cette expression en titre); Descartes se reconnaît sous « Archimède » (qu'il prend pour modèle dans la *Meditatio I* : « Nihil nisi punctum petebat Archimedes... »)[37]; Descartes, comme Archimède, « n'a pas donné de bataille pour les yeux, mais a fourni à tous les esprits ses inventions » (§ 308/793), car « ... c'est véritablement donner des batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs, qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité... » (*DM*, 67, 10-13). Surtout, le second ordre s'instaure par transgression de « tous les corps ensemble » grâce à la pensée qu'en prend

37. AT, VII, 24, 9-10. M. Serres a montré comment Pascal remettait en cause la légitimité même de la recherche d'un point archimédien absolument fixe, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, III, 1, « Le paradigme pascalien », Paris, 1968 et 1982, p. 647 sq.

l'esprit : « car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien » (§ 308/793); il s'agit à l'évidence de la distinction entre la *res extensa* et la *res cogitans*, et de la conscience de soi *(cogito, cogitatio sui ipsius)* comme condition de possibilité de la conscience d'autre chose; les parallèles ne manquent d'ailleurs pas : « Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais du règlement de ma pensée. (...) Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point : par la pensée je le comprends » (§ 113/348); « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant (...). Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace... » (§ 200/347)[38]. Le second ordre tient à la pensée, mais la pensée prend aussi la figure de l'*ego* « ... car le moi consiste en la pensée ...» (§ 135/469); un trait cartésien supplémentaire confirme le précédent : la pensée s'accomplit en se représentant l'étendue et en affirmant ainsi l'antériorité de l'*ego*. Non seulement le second ordre retrouve les déterminations de la *cogitatio*, mise en œuvre par un *ego*, mais il ne parvient à établir sa transcendance envers le premier ordre — « De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée » (§ 308/793) — qu'en vertu du privilège cartésien de la *cogitatio* sur tout *cogitatum* possible : non résulter du monde, mais le précéder comme son *a priori*. Ainsi Descartes entre-t-il dans la structure des trois ordres, à la charnière des deux premiers. Désormais, rien n'affectera le second ordre, qui n'affecte aussi bien la figure métaphysique de Descartes. *b)* D'où le second argument : de même que la transition du premier au second ordre

38. Voir aussi § 620/146 : « L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut »; § 756/365 : « Pensée. Toute la dignité de l'homme est en la pensée »; § 759/346 : « Pensée fait la grandeur de l'homme. » La critique « ... que presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement » (§ 199/72) introduit sa restriction *(presque)* par allusion sans doute à la distinction cartésienne; Descartes adressait déjà ce reproche à Gassendi. — J. Laporte avait insisté sur le fait qu'ici Pascal procède « ... suivant la théorie cartésienne du *Cogito*... », *Le cœur et la raison selon Pascal*, Paris, 1950, p. 27.

s'accomplit grâce à l'opération métaphysique de l'*ego cogito*, de même la transition du second au troisième ordre s'accomplira au détriment de la figure cartésienne de l'*ego cogito*, confirmant ainsi que toute la structure des trois ordres la prend pour enjeu privilégié. Du second au troisième ordre, la discontinuité va de soi : « ... tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. (...) De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre surnaturel » (§ 308/793). Mais l'explication de cette discontinuité ne va, elle, pas de soi; entre les deux premiers ordres, la discontinuité tenait son intelligibilité d'abord de l'expérience commune de la pensée et de la corporéité, ensuite de la doctrine, elle aussi cartésienne, de la perception : le sensible perçu subjectivement peut se figurer en des modèles intelligibles, invisibles dans la sensation, visibles à l'esprit, que la Nature est censée avoir institués effectivement[39]. Mais entre les deux derniers ordres, l'hétérogénéité, voire la transition, offre une difficulté redoutable : nous ne pouvons naturellement prétendre connaître l' « ordre de la charité », car « elle est surnaturelle », « et d'un ordre surnaturel »; bien plus, il ne s'agit plus de connaître, puisque la connaissance résulte de la pensée et relève donc du second ordre; d'ailleurs Pascal élimine toute « pensée » concernant la charité et y substitue le « mouvement de charité » : la charité ne se représente pas, ni ne représente, elle agit, comme l'amour se fait plus qu'il ne se sait. Comment, dès lors, accéder à l'« ordre de la charité »? Strictement, Pascal n'admet qu'une voie directe, la sainteté; avouons qu'elle découragera et rebutera l'immense majorité de la « tribu instruite »; reconnaissons aussi qu'elle ne permettra pas non plus de concevoir la transition entre les deux derniers ordres, ni comment la vérité de l'*ego cogito* pourrait ne pas « valoir » un « mouvement de charité ». Paradoxalement, la solution de l'aporie peut nous venir, en partie, d'un recours à Descartes. La transition entre le premier ordre — étendue — et le second — pensée — se repère, dans la

39. Nous avons du moins tenté de l'établir dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 12, p. 232-263.

doctrine cartésienne, dans la théorie du code : les sensations ne sont que l'effet sensible de figures intelligibles (modèles mathématiques), instituées effectivement par la nature; entre les effets et les causes joue un codage : les effets sensibles décodent (défigurent) des figures intelligibles et effectives. Or Descartes a mis en doute, dans la *Meditatio I*, ce codage (à deux termes) en envisageant l'hypothèse d'un surcodage : de même que le bleu du ciel résulte en fait de figures et de causes strictement rationnelles (modèles) qui ne leur ressemblent en rien, ne pourrait-on pas envisager que ces modèles rationnels initiaux obéissent eux aussi à un système d'axiomes totalement différents de ceux que nous connaissons et dont ils ne seraient que les effets — effets de principes inconnus ? « Imo etiam, quemadmodum judico interdum alios errare circa ea quae se perfectisme scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest ? »[40]. Descartes avait écarté à la fin l'hypothèse d'un surcodage, parce qu'elle eût supposé un mensonge en Dieu, et rétabli le codage simple entre l'étendue et la pensée. Nous suggérons que la structure pascalienne des trois ordres pourrait se constituer selon une analogie avec les hypothèses cartésiennes de codage et surcodage : l'objection majeure contre le surcodage disparaît en effet ici, puisque Pascal y recourt pour thématiser non une tromperie divine, mais, au contraire, la charité même de Dieu. Reprenons les trois étapes. Le premier ordre (étendue, sensible) s'abolit dans le second (pensée, modèles, figures) par les opérateurs de l'hétérogénéiété (représentation, codage, figuration, défiguration, etc.); le paramètre du second ordre reste l'évidence cartésienne; Pascal suit exactement Descartes, jusqu'à ce point. Ils divergent à la limite du second ordre : pour

40. AT, VII, 21, 7-11. Un autre texte confirme que Descartes a bien envisagé l'hypothèse du surcodage, AT, VII, 144, 28-145, 9. Nous avons discuté ces points dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 14, particulièrement p. 319-333. Dans cette optique, il faudrait s'interroger sur l'intention de Spinoza dans la doctrine, d'ailleurs fluctuante, des genres de connaissance; tout se passe comme si l'ambiguïté de la connaissance intuitive résultait d'une hésitation perpétuelle entre le surcodage cartésien (redoublement de l'évidence) et le surcodage pascalien (transition hors de l'évidence par recours à un nouveau paramètre); voir les analyses de F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981, III, « Raison connaissante et raison salvatrice », p. 181-262.

Descartes, il n'a précisément aucune limite que celle de l'entendement humain, et ne s'expose à aucun surcodage, puisque l'évidence reste indépassable; Pascal reprend au contraire l'hypothèse cartésienne d'un surcodage et parvient à la confirmer. Pourquoi ? Parce qu'il isole un nouveau paramètre. Au contraire de Descartes, qui n'envisageait qu'une seconde évidence, ou une évidence redoublée contre son premier étant, donc contre elle-même, et aboutissait à une contradiction intenable, Pascal n'entreprend de surcoder la pensée (code, déjà, de l'étendue) qu'en la soumettant à un autre paramètre que le sien propre — en l'exposant non plus à la lumière naturelle de l'évidence, mais à l'invisible clarté de la charité. Le troisième ordre va se révéler ainsi indirectement, par la distorsion que son éclairage — la lueur de la charité — va porter sur les éléments du second ordre. Le premier et principal terme du second ordre — le premier *étant* qu'il définisse — a nom l'*ego*; à la lumière de l'évidence, Pascal admet et salue la primauté de l'*ego* selon l'ordre de la pensée : « L'homme est visiblement fait pour penser. (...) Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et par sa fin » (§ 620/146) : comme pour Descartes l'*immortalitas animae* (second ordre) ou sa *distinctio a corpore* (premier ordre) précèdent et commandent *Dei existentia* (troisième ordre). Que devient cette primauté selon l'évidence et dans la pensée une fois exposée à la lueur de la charité ? Que devient cette primauté, requise par la mise en évidence et incontestable dans le second ordre, lorsqu'elle prétend se transposer dans le troisième ordre ? Autrement dit, l'antériorité de l'*ego* selon l'évidence — « ... primus enim sum... »[41] — peut-elle se maintenir identique dans le troisième ? Entre le second et le troisième ordre, la « distance infiniment infinie » tient dans l'écart entre les paramètres : l'évidence d'une part, la charité de l'autre; or « il ne faut adorer qu'en son ordre » (§ 926/582), et ne pas prétendre déplacer le paramètre d'un ordre à l'autre — ce qui définit la « tyrannie »[42]. Lorsque l'*ego*, sous prétexte que la primauté selon l'évidence

41. Descartes, *Notae in programma...*, AT, VIII-2, 348, 15, voir *supra*, chap. II, § 6.

42. « Tyrannie. | La tyrannie est de vouloir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites, devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science. | On doit rendre ces

définit nécessairement le second ordre, exige la même primauté dans le troisième et donc revendique que les autres hommes l'aiment d'abord parce que lui, comme *ego*, connaît le premier, il confond les ordres; il exerce ainsi une « tyrannie », puisque le centre reconnu du second ordre contredit le troisième. Plus, parce que « les sages (...) ont pour objet la justice », cette « tyrannie » révèle que l'*ego* est injuste : « ... je le [*sc.* moi] hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse le centre de tout (...). Il est injuste en soi en ce qu'il se fait le centre de tout » (§ 598/455), « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi. Mais que fera-t-il ? Il ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défaut et de misère; (...) il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. Cet embarras où il se trouve produit en lui la plus injuste et la plus criminelle des passions qu'il soit possible de s'imaginer; car il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend et le convainc de ses défauts » (§ 978/100); « Qui ne voit que rien [*sc.* que de se faire Dieu] n'est si opposé à la justice et à la vérité. Car il est faux que nous méritions cela, et il est injuste et impossible d'y arriver, puisque tous demandent la même chose » (§ 617/492). Origine de l'évidence, l'*ego*, bien que premier terme de la mise en ordre, ne peut avec justice revendiquer la position de centre aimé par tous dans la charité : « Il est faux que

devoirs-là, on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. Ainsi ces discours sont faux, et tyranniques : je suis beau, donc on doit me craindre, je suis fort, donc on doit m'aimer, je suis... » (§ 58/332). Descartes serait donc vrai dans son ordre et, tyrannique lorsqu'il prétend l'outrepasser. Mais, précisément, Descartes applique-t-il jamais l'*ego cogito* au-delà du champ théorique ? Sans doute, en le maintenant comme paradigme de la morale. *a)* Le souverain bien se définit par le « contentement de soi » (*A Elisabeth*, mai/juin 1645, AT, IV, 221, 9-10; 4 août 1645, AT, IV, 264, 7-9 et 265, 7; 18 août 1645, AT, IV, 275, 4-7; *Passions de l'Ame*, §§ 63, 153, 190). *b)* Il s'ensuit une « injustice », celle de se faire le centre, comme Dieu : « ... il [*sc.* le libre arbitre humain] nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes » (*Passions de l'Ame*, § 152); « ... le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets » (*A Christine*, 20 novembre 1647, AT, V, 85, 12-16). Nous stigmatisions en ce sens « ... l'autofondation de la volonté humaine (...) dans sa fonction mimétique d'autofondation du fondement (Dieu) » (*Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 414).

nous soyons dignes que les autres nous aiment. Il est injuste que nous le voulions. (...) | Car tout tend à soi : cela est contre tout ordre. | (...) Nous naissons donc injustes et dépravés » (§ 421/477). L'*ego* cartésien manque autant de justice, rapporté à la charité comme un centre, qu'il manquait de justesse, rapporté à l'évidence comme un premier principe; le même *ego* devient, d'un ordre à l'autre, « un étrange monstre » (§ 477/406), non par variation intrinsèque, mais par situation relative. Il convient de se connaître soi-même *(cogitatio sui)*, non de s'aimer soi-même (amour-propre); car la connaissance de soi permet à l'*ego* de connaître les autres étants, tandis que l'amour de soi empêche le *moi* d'aimer d'autres étants; d'ailleurs la connaissance de soi atteste l'antériorité de l'*ego*, qui peut de fait se passer de toute autre certitude, alors que l'amour-propre trahit sa « tyrannie » en devant, pour s'accomplir, détruire tout autre objet. L'*ego* s'atteste désormais « injuste » au regard du troisième ordre, donc aussi « inutile » à la charité, au sens où « Il eût été inutile à Notre-Seigneur Jésus-Christ (...) de venir en roi, mais il y est bien venu avec l'éclat de son ordre » (§ 308/793).

Passer du second ordre au troisième implique de subvertir l'*ego*, ou plus exactement de disqualifier dans l'ordre de la charité la primauté légitime que Descartes lui a reconnue dans l'ordre de l'esprit : l'*ego* doit se connaître premièrement, donc il ne peut s'aimer exclusivement. Dépasser la figure cartésienne de la métaphysique consiste à ne pas s'aimer soi-même comme l'on se pense soi-même. Il faut « haïr » l'*ego* selon la charité, comme il fallait en voir la « dignité » selon la pensée, en sorte qu'il ne reste à aimer que Dieu : « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi » (§ 373/476). Dans le premier ordre, l'univers se meut selon le corps (étendue). Dans le second, l'*ego* [se] pense selon la pensée (Descartes). Dans le troisième, Dieu se donne à aimer selon la charité. La métaphysique cartésienne occupe le centre de la structure des ordres — c'est pourquoi elle ne peut constituer le « centre », tel que le vise le troisième ordre. Intrinsèquement liée à l'*ego cogito*, elle en partage la subversion par la charité.

§ 24. L'ego *défait et le décentrement du* moi

Dépasser la métaphysique en sa figure cartésienne — si tel est bien le but que se fixe la doctrine des trois ordres du § 308/793, « ... fragment central, qui est comme le résumé de toutes les *Pensées* » (H. U. von Balthasar)[43] — exige aussitôt de dépasser son « premier principe » (AT, IX-1, 10, 5-6) : l'existence originaire et autonome de l'*ego cogito*. Pascal devait d'autant plus le tenter que l'*ego* marque et identifie l'entreprise métaphysique non seulement selon Descartes, mais aussi dès Montaigne, d'ailleurs lu souvent à partir de Descartes (ou inversement). En effet, Montaigne, qui n'emploie pourtant le terme « métaphysique » que parcimonieusement, identifie l'*ego* — « ... celle [*sc.* l'expérience] que nous avons de nous-mêmes, qui nous est plus familière, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut » — justement avec la métaphysique : « Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique »[44]. Deux motifs, et non des moindres,

43. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. 2 : *Fächer der Style*, 1962, p. 543, trad. franç. ; 1972, p. 76.

44. Montaigne, *Essais*, *III*, 13, « De l'expérience », *OC*, p. 431 *b*. Il s'agit là du vrai départ de la métaphysique, contrairement à la démarche habituelle : « ... les métaphysiciens prennent pour fondement les conjectures de la physique » (*II*, 12, « Apologie de Raimond Sebond », *OC*, p. 224 *b*). Pascal se souvient peut-être d'une autre occurrence de « métaphysique » lorsqu'il prend pour source du § 533/331 (d'ailleurs anti-cartésien, voir *supra*, § 1, n. 10) cette réflexion : « Chrysippe disait que ce que Platon et Aristote avaient écrit de la logique, ils l'avaient écrit par jeu et par exercice; et ne pouvait croire qu'ils eussent parlé à certes d'une si vaine matière : Plutarque le dit de la métaphysique » (*II*, 12, *OC*, p. 211 *b*). Plus largement, Montaigne ne cesse de prétendre fonder la morale (et non plus seulement le second ordre) sur le *moi* : « Certes, l'homme d'entendement n'a rien perdu, s'il a soi-même » (*I*, 39, « De la solitude », *OC*, p. 111 *b*); « La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi » (*ibid.*, *OC*, p. 112 *b*); « Ce ne sont mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est mon essence » (*II*, 6, « De l'exercitation », *OC*, p. 160 *b*); « Et puis, me trouvant entièrement dépourvu et vide de toute autre matière, je me suis présenté moi-même à moi, pour argument et pour sujet. C'est le seul livre au monde de son espèce, d'un dessein farouche et extravagant » (*II*, 8, « De l'affection des pères aux enfants », *OC*, p. 162 *b*). En termes pascaliens, ce « vide de toute autre matière » prouve que « ... le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure » (§ 139/143). On doit souligner que la morale cartésienne du « contentement de soi » (*supra*, n. 42) accomplit exactement l'intention de Montaigne.

puisqu'il s'agit des deux interlocuteurs privilégiés des *Pensées*, tracent comme un devoir de dépasser, avec la métaphysique, son opérateur privilégié, l'*ego*, tel qu'il « s'étudie » ou se cogite lui-même. A l'*ego*, Pascal va donc objecter que son autonomie dans le second ordre devient, dans le troisième, illusoire, et lui interdit toute prétention au statut d'une origine ou d'un centre.

La défaite de l'*ego* s'accomplit avant tout dans le fragment § 688/323 qui demande exactement : « Qu'est-ce que le moi ? » Première interrogation : pourquoi Pascal substitue-t-il *moi* à *je/ego* ? Il ne s'agit pas d'un souci stylistique, comme le prouvent les très nombreuses occurrences de *je*[45]. Il s'agit d'une décision conceptuelle : *je* commande au verbe (nominatif), tandis que *moi* le complète directement (accusatif); *je* pense, vois, dis, le *moi* est pensé, dit, vu. Et d'ailleurs ce fragment reprend, en l'inversant sur ce point, une célèbre analyse de Descartes; dans la *Meditatio II*, *je* me penche par la fenêtre, pour y voir des apparences d'hommes qui n'en sont peut-être pas : « ... respexissem ex fenestra homines (...), quos (...) dico me videre » (AT, VII, 32, 6-8); ici au contraire, le locuteur ne domine plus de la fenêtre les apparences passantes, il marche parmi elles et voit le regard d'un *je* qui surplombe la rue, se pose sur lui et le réduit à la posture d'un *moi* : « Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? » (§ 688/323). Pourtant il y a plus : non seulement *je* devient un *moi* en n'exerçant plus le regard mais en le subissant (de bas en haut), mais de ce regard le *moi* n'attend plus une mise en évidence ni une connaissance claire et distincte; là où l'analyse cartésienne aboutit à confirmer que tout ce que *je* crois voir par mes yeux sensibles, *je* le vois par les yeux de l'esprit — « ... sola judicandi

45. Les *Pensées* comptent en effet 173 occurences de *j'*, 580 de *je*, 99 de *moi* et 10 de *moi-même*, selon Hugh M. Davidson et Pierre H. Dubé, *A Concordance to Pascal's Pensées*, Cornell UP, Londres, 1975, *ad loc.* Le passage du *je* au *moi* a été esquissé par J. Nédoncelle, « Le *moi* d'après les *Pensées* », in *Chroniques de Port-Royal*, 1963. Pour le fragment § 688/323, on se reportera à H. Birault, « Pascal et le problème du moi introuvable » (*loc. cit.*, *supra*, n. 15). Par comparaison, voir les statistiques du *Discours de la Méthode*, dont l'interprétation est esquissée dans notre étude « A propos d'une sémantique de la méthode », *Revue internationale de Philosophie*, 103, 1973/1.

facultate, quae in mente mea est, comprehendo » (AT, VII, 32, 11-12) —, la contre-épreuve pascalienne décèle « les yeux du cœur » (§ 308/793) : « Non; car il ne pense pas à moi en particulier; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? » (§ 688/323). Au regard inversé, *je* devenu un *moi* ne demande ni de connaître, ni même d'être connu, mais d'être reconnu, c'est-à-dire aimé. L'*ego* tente d'épuiser la *mens humana* d'abord en connaissant par *intuitus*, ensuite en retournant sur soi l'*intuitus*, bref en exerçant l'*intuitus mentis* selon la double dimension du génitif. Cette opération garde toute sa légitimité dans le second ordre, où il s'agit d'évidence; mais à la lueur du troisième, elle se disloque : *je* se dédouble en ce *je*, que je ne suis plus, et un *moi*, qui attend d'être vu pour être; le regard s'approfondit de l'évidence à l'amour : pour devenir soi-même, je ne dois être ni vu, ni pensé, ni cogité, mais rien de moins qu'aimé. A la question cartésienne sur les conditions d'exercice de ma *cogitatio* se substitue l'interrogation sur la possibilité que l'on *m*'aime, *moi*, comme tel : « Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on ? *moi ?* Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où donc est ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? » (§ 688/323). Pour que le *moi* soit, il faut qu'il soit aimé, et non connu seulement; dès lors tout ce qui peut se connaître de lui sans amour n'importe plus : *je* est ce qu'il connaît nécessairement de lui, *mens*, *res cogitans*, *substantia*; mais le *moi* ne peut se borner à son éventuelle substance, « ... car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? » (§ 688/323); l'écart entre la substance et son attribut principal, que Descartes avait discerné sans d'ailleurs jamais le combler[46], ne peut plus désormais se réduire; Descartes esquivait la difficulté, d'abord parce que l'*ego*, retournant sur soi la *cogitatio*, s'expérimentait directement dans sa pensée (*cogito me cogitare*) ; ensuite et surtout parce que, demeurant dans le second ordre, il n'avait pas à faire acception des personnes — pousser le regard jusqu'à l'individualité insubstituable et irréductible de l'*haecceitas*.

46. *Principia Philosophiae*, I, § 52-53. Voir, pour leur difficulté, *supra* chap. III, § 13, *b*), p. 168-173.

Pascal, au contraire, qui transcende l'ordre de l'évidence par celui de l'amour, impose à l'*ego*, devenu *moi*, des exigences infiniment plus infinies : le *moi* ne peut être aimé que comme tel, comme « ... l'âme d'une personne »; or ni l'esprit et ses qualités, ni *a fortiori* le corps et ses modalités ne recouvrent la personne; d'où il suit que, s'il s'agit d'aimer, l'*ego* devenu le *moi* reste insuffisant, sommaire, intenable. Conséquence : « On n'aime donc jamais personne » (§ 688/323); il faut entendre : l'*ego*, à aimer comme un *moi*, non seulement ne peut rester autonome, puisqu'il lui faut un autre regard qui l'aime, mais aussi ne suffit pas à définir le seul destinataire possible d'un amour, l'insubstituable personne. Dans ce contexte devient intelligible une séquence de § 427/194 : « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même; je suis dans une ignorance terrible de toutes ces choses; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. » A première lecture, cet aveu d'ignorance pourrait surprendre : dans le second ordre, cartésien et admis comme tel, je connais que je pense, je comprends l'étendue par la pensée, et je me sais moi-même : n'est-il pas acquis que « le moi consiste dans ma pensée » (§ 135/469) ? Faut-il donc attribuer ces interrogations à un interlocuteur « athée » et interloqué devant les « espaces infinis », ou à une facilité rhétorique de Pascal même ? Il reste une autre explication : dans cette interrogation, il ne s'agit pas de (se) penser, selon la sérénité du second ordre, mais de se faire reconnaître, comme tel (comme « personne ») « aux yeux du cœur » — et du cœur d'un autre que *moi*. Car la séquence, en filigrane, parcourt l'écart du *je* initial au *moi* final : « *Je* ne sais (...) ce que c'est (...) que moi-même; (...) que cette partie de *moi* qui pense ce que je suis... » Désormais l'*ego/je* ne tient plus le centre, ne fait plus office de centre, se découvre excentré de lui-même. Anticipant sur la critique par Nietzsche de l'autonomie de l'*ego cogito*, Pascal le stigmatise comme l'effet, inconscient de sa propre origine, d'une cause plus essentielle; mieux, il approfondit la critique, puisque, loin de se borner à mettre la représentation en contradiction avec elle-même, Pascal la met en cause à partir d'un ordre supérieur : la suffisance de l'*ego* à fixer le centre ne reste admissible que dans le second ordre, où de fait il peut se penser parfaitement lui-même; mais dans le troisième ordre, où l'*ego/je* ne peut, de soi, s'aimer parfaitement lui-même, il ne peut plus occuper ni définir un centre. Central dans la pensée, l'*ego* se révèle périphérique dans la charité. *Je* ne puis plus être qu'un *moi*, excentré de *je* au point que, déjà, *je* est un autre — non un autre *moi*, ni un autre que *moi*, mais un autre que *je*. *Je* suis aliéné, ou, littéralement, *je* est autre que *je*, à savoir (un) *moi*. Je ne suis pas (un) *je*, parce que *je* suis (est) un *moi*.

La thèse d'un tel décentrement du *je* en un *moi* soulève pourtant immédiatement une objection : Pascal reproche, au contraire, au *moi* de se prétendre un centre absolu et de s'aimer lui-même et lui seul. Les textes ne laissent place à aucune ambiguïté sur ce point : « Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon [*sc.* la sagesse de Dieu] secours (...) par le désir de trouver sa félicité en lui-même » (§ 149/430); ou bien : « ... il croit être un tout et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même » (§ 372/483); et enfin : « ... il est injuste qu'il se fasse centre de tout... » (§ 597/455). Mais justement, il ne s'agit là que d'un constat, non d'une approbation. Elle s'accompagne du très clair diagnostic de la confusion des ordres — de la « tyrannie » — qui soutient la prétention du *moi* à la situation d'un centre; dans le second ordre, il va de soi que « ... l'ordre de la pensée est de commencer par soi... » (§ 620/146); mais dans l'ordre de la charité «... je ne suis la fin de personne et n'ai de quoi les [*sc.* autres] satisfaire » (§ 396/471). Une telle prétention à tenir le centre résulte, avant toute faute morale, d'une faute logique : méconnaître l'hétérogénéité et la hiérarchie des ordres. Lorsque l'*ego* cartésien se prétend « indépendant » en morale[47] parce qu'il l'est en pensée, il pèche contre la rigueur, avant même de pécher contre Dieu. Car il ne suffit pas de revendiquer le centre, y compris dans le troisième ordre, il faut encore

47. Sur la prétention de l'*ego* cartésien à une « indépendance », même en morale (troisième ordre), voir la *Lettre à Elisabeth*, 3 novembre 1645, AT, IV, 332, 12-333, 7 (et nos analyses dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, p. 411 sq., ainsi que « L'exactitude de l'*ego* », in *Destins et enjeux du XVIIe siècle*, Paris, 1985.

pouvoir l'atteindre; et l'*ego* ne permet pas au *moi* d'y parvenir. En effet l'*ego* vérifie sa primauté de « premier principe » par soustraction (doute hyperbolique, réduction quasi phénoménologique), donc conquiert son indépendance par élimination de tous les *cogitata*, dont l'absence même dégage l'antériorité absolue de l'*ego cogito*; l'*ego* s'affirme précisément parce qu'il apparaît *solus in mundo* (AT, VII, 42, 22). Dans le troisième ordre, l'enjeu demande l'amour — que le *moi*, et c'est justement ce qui exige l'inversion du sujet *ego/je* en l'objet *moi*, reçoive en destinataire l'amour des autres, alors définis comme sujets; par suite, le *moi* doit opérer à l'inverse de l'*ego/je*, non plus par soustraction, mais par sommation, non point par abstraction, mais par accumulation; il ne vise plus la solitude, mais le rassemblement de tous autour de lui, à l'exclusion de tout autre centre ou bénéficiaire : « ... chaque moi est l'ennemi de voudrait être le tyran de tous les autres » (§ 597/455). Sous le prétexte que « Chacun est un tout à soi-même, car lui mort le tout est mort pour soi. Et de là vient que chacun croit être tout à tous » (§ 668/457), l'*ego*, prisonnier de son illusion au point de s'ériger en « ... centre de l'idolâtrie.. » (§ 609/736), en infère que le *moi* non seulement doit, mais simplement peut par ses seuls moyens, s'établir centre de l'amour de tous : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi » (§ 978/100). Or si « ... tout tend à soi : cela est contre tout ordre. | Il faut tendre au général » (§ 421/477). Même si le *moi* pouvait, sans injustice, se faire aimer comme un centre où tendre sans « injustice » (§ 396/471; § 421/477) ni « incommodité » (§ 597/455), il n'aurait tout simplement pas les moyens d'y parvenir. Son indépendance dépendrait de la dépendance amoureuse des autres, sa centralité de la périphérie et son amour-propre des amours désappropriées. L'*ego* ne doit ni ne peut transposer sa dignité de principe du second ordre au troisième; l'*ego* reste « premier principe » dans la pensée, mais, pour l'amour, le *moi* ne saurait, pour autant, devenir premier aimé. Si donc le *moi* ne peut s'imposer comme aimable, il faut en conclure qu'il demeure « haïssable ». D'où la thèse qui a pour fonction de consacrer le décentrement du *moi* et la défaite de l'*ego* : « Le moi est haïssable » (§ 597/455). En sorte que la « vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa

concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer » (§ 564/485). Que signifie haïr le *moi* ? Sans doute pas, malgré certaines locutions, se haïr soi-même par une fort moderne haine de soi; d'abord parce que la haine de soi ressortit, à une inversion près, à l'amour idolâtrique de soi; ensuite parce qu'il s'agit de renoncer positivement à aimer l'*ego*, lorsqu'il prétend, tyranniquement, s'imposer dans le dernier ordre, bref de récuser que l'*ego* cartésien puisse présider à l'amour comme il préside à la pensée. Il ne faut pas haïr le soi, mais la figure que mon âme emprunte à l'*ego*, et qui lui dissimule la logique autonome de la charité. Dans la charité, le centre ne s'identifie pas à partir du modèle que fournit, dans la pensée, le « premier principe ». La haine du *moi* n'aurait donc aucun sens, sinon pervers, si ne s'y révélait, par contraste, l'amour du véritable centre — seul non « injuste » ni « incommode » et seul effectif —, l'amour pour Dieu : « Ils ne veulent aimer que Dieu, ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes. (...) ils entendent dire dans notre religion qu'il ne faut aimer que Dieu et ne haïr que soi-même... » (§ 381/286); et aussi : « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi » (§ 373/476); ou enfin : « S'il y a un Dieu il ne faut aimer que lui et non pas les créatures passagères. (...) nous devons nous haïr nous-mêmes, et tout ce qui nous excite à une autre attache qu'à Dieu seul » (§ 618/479). A l'évidence, Pascal retrouve ainsi une doctrine fondamentale de saint Augustin[48] : « Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. L'une se glorifie en soi-même, l'autre dans le Seigneur. L'une demande en effet sa gloire aux hommes, tandis que pour l'autre, Dieu, comme

48. Saint Augustin : « Fecerunt itaque civitates duae amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo : *Gloria mea et exaltans caput meum*. Illi in principibus ejus vel in eis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec diligit Deo suo : *Diligam te, Domine, virtus mea* » (*De Civitate Dei, XIV*, 28). Voir d'autres textes *in* P. Sellier, *Pascal et saint Augustin, op. cit.*, p. 140-144.

le témoin de sa conscience, est sa plus grande gloire. L'une redresse sa tête dans sa propre gloire; l'autre dit à son Dieu; "Tu es ma gloire et tu redresse ma tête" (*Psaume 3*, 4). L'une est dominée, dans ses chefs ou dans les nations qu'elle soumet, par sa concupiscence de domination : dans l'autre, chacun sert chacun dans la charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant. L'une aime dans ses chefs sa propre puissance; l'autre dit à son Dieu : "Je t'aimerai, Seigneur, toi ma force !" (*Psaume 17*, 2) ». Mais Pascal oriente décidément cette topique dans le champ de l'âme individuelle, conformément d'ailleurs à d'autres tendances augustiniennes, et passe de l'histoire universelle à l'histoire individuelle. La réinterprétation ne laisse aucun doute : « ... je suis obligé de vous dire en général quelle est la source de tous les vices et de tous les péchés. (...) La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même; mais avec cette loi que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu »; cette situation prélapsaire engendre, après le péché des origines, la disparition de l'amour infini pour Dieu, en sorte que « ... l'amour pour soi-même étant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment »[49]. La dualité des ordres s'expose d'autant plus à la confusion, donc à la « tyrannie » du *je/ego* devenu *moi*, qu'elle se déploie sur le fond d'une dualité déjà inscrite dans le troisième ordre lui-même; selon le paramètre de la charité, et originellement, deux amours doivent s'exercer, selon deux propositions justes : l'un, fini, pour le *moi* fini, l'autre, infini, pour le *moi* infini. Lorsque la métaphysique déploie, en son ordre, la primauté de l'*ego*, elle s'expose d'autant plus à l'injustice d'un amour infini de soi par le *moi*, qu'elle rencontre un conflit déjà confus entre deux postulations du troisième

49. *A Monsieur et Madame Périer*, 17 octobre 1651, *OC*, p. 277 *b*. Même ambivalence originelle, mais en chacun, de l'amour en § 423/277 et (si l'on en admet l'authenticité) dans le *Discours sur les passions de l'amour*, *OC*, p. 286 *a*.

ordre; l'*ego* métaphysique ne provoque pas tant l'amour-propre, qu'il ne lui prête de nouvelles armes et l'apparence d'une raison. L'ordre de la charité pouvait seul susciter sa propre perversion, puisqu'un ordre inférieur ne peut voir (ni agir sur) un ordre supérieur; la charité seule peut dévoyer la charité, parce qu'elle seule la pratique et la fait. L'*ego* de la métaphysique ne devient idolâtre que repris par la charité devenue amour-propre, à l'exclusion de l'amour de Dieu. Le statut authentique réservé à l'*ego* métaphysique dans l'ordre de la charité ne peut, ultimement, se déterminer que selon les exigences propres à cet ordre et à cette charité. Une telle détermination comporterait deux moments : *a)* Identifier le *moi* qui mérite justement la fonction du centre devant lequel le *moi* fini doit se décentrer, et, avec lui, l'*ego* du second ordre; *b)* fixer le juste statut du *moi* fini, et avec lui de l'*ego* métaphysique, dans l'ordre de la charité.

Identifier *a)* le *moi* juste selon la charité — cette tâche présuppose qu'il s'agisse ici encore d'aimer un *moi*. Or l'antagoniste du *moi* injuste que privilégie l'amour-propre ne reprend pas le titre de *moi*. Pour haïr en soi-même le *moi*, il faut « ... consentir à celle [*sc.* la bonne volonté] de l'âme universelle » (§ 360/482), « ... tendre au général... » (§ 421/477), à « ... l'être universel... » (§ 564/485). Mais l'universalité n'indique pas pour autant ici l'abstraction de l'étant, qui interdirait l'irréductibilité d'une personne. Elle désigne l'indice contraire à celui de l'amour-propre, particulier jusqu'à la « tyrannie », sans exclure qu'une personne y corresponde. L'universalité fixe l'exigence de tout *moi* qui ne serait pas injuste : aimable parfaitement parce que transcendant toute particularité. D'où la nomination de cet universel encore comme un centre, Jésus-Christ : « Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend » (§ 449/556). Sans doute la démonstration que le Christ fixe en lui le seul centre juste ressortit d'abord à l'interprétation des Ecritures : « Jésus-Christ que les deux Testaments regardent (...) tous deux comme leur centre » (§ 388/740); et « Les deux plus anciens livres du monde (...) tous deux regardent Jésus-Christ comme leur centre commun et leur objet » (§ 811/741); mais, d'une part, l'Ecriture joue ici le rôle d'une mémoire absolue de l'histoire et de l'anthropologie, d'autre part la première des formules

ici relevée provient précisément du fragment qui avait récusé le Dieu des preuves métaphysiques — particulièrement de la création des vérités éternelles[50]; en sorte que l'identification du centre dans le Christ ne recourt à l'Ecriture, qu'autant que le discours philosophique ne parvient plus à dégager « ... l'objet et le centre où toutes choses tendent »[51]. Si le Christ mérite seul la fonction de centre, c'est parce que lui seul respecte les exigences du troisième ordre : il peut se faire aimer universellement, parce qu'il « ... est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions. Il n'a point régné, mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Ou qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur et qui voient la sagesse » (§ 308/793). Le « centre » s'identifie en et à Jésus-Christ, dont la sainteté accomplit en toute justice l'ordre de la charité : il est aimable universellement, parce que lui-même n'aime jamais que Dieu, et non lui. Il peut dire « Qu'à moi soit la gloire et non à toi, ver et terre », revendiquant pour son *moi* l'amour du mien, précisément parce qu'il peut dire en vérité : « Le Père aime tout ce que je fais »[52]. Que le « centre » reste, en Jésus-Christ, un *moi* se confirme encore par sa fonction d'« objet »; « objet » indique évidemment ici l'objectif d'un désir et d'une tension, qu'il ne comble qu'en gardant quelque intime analogie avec eux : « Le bonheur n'est ni hors de nous, ni dans nous; il est en Dieu et hors et dans nous » (§ 407/465), « ... comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. (...) Le royaume de Dieu est en nous. Le bien universel est en

50. § 449/556. Rien d'étonnant à ce que la disqualification de la plus forte des preuves cartésiennes (et par conséquent métaphysiques) soit précédée (et non suivie) de la doctrine du nouveau « centre » (de son obscurité, de la capacité incapable des hommes, etc.); en effet c'est du point de vue supérieur que l'inférieur laisse apparaître sa faillite, loin que la critique de l'inférieur permette, après coup, d'accéder au supérieur. Par conséquent, l'on ne s'étonnera pas que l'*ego* ne cède à un nouveau « centre » que par révélation, c'est-à-dire le découvre non par raisonnement, mais par les Ecritures. Que la doctrine du Christ « centre » provienne des Ecritures n'en affaiblit pas la pertinence à l'égard de l'*ego* de la pensée — le contraire est vrai.

51. § 449/556, qui redouble la formule en : « ... Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. »

52. *Le Mystère de Jésus*, § 919/553, *OC*, respectivement p. 621 *a* et 620 *b*.

nous, et nous-mêmes et n'est pas nous » (§ 564/485); comment le thème augustinien de l'*interior intimo meo, superior summo meo*[53] pourrait-il s'appliquer à un *moi*, dont il désigne adéquatement l'objectif, s'il n'indiquait l'effectivité d'un *moi* principiellement à l'œuvre dans le *moi* fini ? Si Jésus-Christ s'offre comme « objet » universel de l'amour de tous, il découvre le *moi* universel pour tous les hommes, en conséquence de son personnage de *moi* « saint, saint, saint à Dieu » et « aux yeux du cœur ». Dans le Christ, la charité peut reconnaître un *moi* — non plus « injuste », « incommode » et « tyran », mais saint. Donc elle doit l'aimer.

L'entreprise *b)* de fixer le juste statut du moi devient maintenant possible, d'abord parce que le Christ rétablit la légitimité de ce concept en l'exerçant sans céder à l'amour-propre, ensuite et surtout parce que le Christ assume aussi la fonction du *je/ego*. Il est en effet remarquable que *Le Mystère de Jésus* (qu'il faut traiter comme un texte *théorique* essentiel à l'entreprise pascalienne, précisément parce qu'il appartient à la plus sobre spiritualité), dans sa deuxième partie, donne directement la parole, c'est-à-dire la fonction de proférer le *je*, au Christ; et, contrairement au « Verbe » que blasphème Malebranche en lui prêtant de trop humaines doctrines — les siennes —, le Christ dit ses propres paroles, directement bibliques — le Christ parle bien du Christ : « *Je* pensais à toi... », « *Je* la ferai en toi... », « ... ce que *je* fais... », « ... *j*'ai conduit... », « *Je* te suis présent... », « *Je* ne te délivre... », « *Je* te suis... », « *Je* t'aime... ». Et le méditant ne peut oser, à son tour, prononcer *je* qu'en réponse à la parole et au regard qui, le fixant, le lui permettent : « Je le perdrai donc, Seigneur... », « Seigneur, je vous donne tout », « Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence » (§ 919/553). Parce que le Christ se fait « centre » et donc *moi*, l'homme peut l'invoquer comme un *moi*; mais il ne se fait « centre »

53. Saint Augustin, *Confessiones*, III, 6, 11. Voir *De Trinitate*, *VIII*, 7, 11. Dieu nous connaît mieux nous-mêmes que nous-mêmes dans l'exercice du *cogito*, parce que, dans notre fond, nous ne sommes pas d'abord à connaître, mais à aimer; si dans le second ordre nous disposons du moyen de nous égaler nous-mêmes (le *cogito*), nous ne parvenons pas effectivement à nous aimer nous-mêmes dans le troisième ordre — parce que nous ne savons pas ou plus aimer, et parce qu'aimer revient toujours à aimer un autre que l'amant lui-même.

qu'autant qu'il peut, d'abord, proférer le *je*. En ce *je*, qui ne se confond ni avec le *je/ego* du second ordre, ni avec le *moi* « injuste » du troisième, il faut reconnaître, à l'évidence, le ἐγώ εἰμι que le Christ reprend, selon *Jean 8*, 24 et 58, du Nom révélé en *Exode 3*, 14. Mais un tel ἐγώ εἰμι divin ne peut pas ne pas évoquer le métaphysique *Ego sum, ego existo* conquis par Descartes (AT, VII, 25, 12 = 27, 9). Le rapprochement ne doit pas surprendre; devrait plutôt surprendre le silence qui, habituellement, entoure une aussi exceptionnelle rencontre : le même nom — ἐγώ εἰμι, *ego sum* — s'applique à Dieu ou à l'*ego* humain, selon que s'ouvre le second ou le troisième ordre. Pour éviter la confusion des ordres, qui redoublerait ici la « tyrannie » d'un blasphème, il faut éclaircir la difficulté suivante : à quelle condition l'homme peut-il conserver dans le troisième ordre le titre qui lui revient dans le second ? Bref, *je/ego* et *moi* (fini) gardent-ils une légitimité dans la charité où « ... éclate dans son règne de sainteté... » le *je* du Christ? Il faut, pour tenter de le décider, réinterpréter un éventuel *ego* non plus à partir de la *cogitatio* qu'il maîtrise, mais à partir du « centre » qu'il aime; la question se précise alors : le « centre » et l'« objet » aimé peuvent-ils, en retour, définir celui qui les aime et vise ? Celui qui aime peut-il être connu par cet autre qu'il aime (selon la logique du troisième ordre, où il s'agit d'aimer seulement), plutôt que par lui-même qui pense (selon la logique du second ordre, où il s'agit de penser) ? Pascal tranche ici nettement : « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ mais nous ne connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ (...) Hors de Jésus-Christ nous ne savons ce que c'est (...) que nous-mêmes » (§ 417/548). Jésus-Christ nous connaît-il mieux que nous ne nous connaissons nous-mêmes, parce que, en un sens malebranchiste, il disposerait, sur notre âme, d'une idée claire et distincte à nous refusée — bref parce qu'il nous penserait et nous représenterait mieux nous-mêmes que nous n'y parvenons ? Cette faible interprétation confond absolument les ordres : dans le troisième, l'excellence de Dieu ne tient pas à la pensée, mais à la charité. Il ne reste donc qu'à interpréter la connaissance que le Christ a de nous, meilleure que la nôtre, en termes de charité; et, de fait, Pascal, s'y risque, qui définit le « devoir » des hommes comme le consentement « .... à la conduite de l'âme entière à qui ils appartiennent, qui les aime mieux qu'ils ne s'aiment eux-mêmes » (§ 360/482). Cet énoncé trouve des échos précis dans *Le Mystère de Jésus*, où le Christ les performe dans la personne de son *je* : « C'est mon affaire que ta conversion », « Je te suis plus ami que tel ou tel... », « Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures » (§ 919/553). Si l'homme fini et pécheur peut ici, dans le troisième ordre, encore dire légitimement *je*, il le doit au Christ, qui le reconnaît comme un *moi*; ce *moi* ne s'expose pas à l' « injustice » d'un *moi* abusif, puisqu'il ne s'affirme plus ici de lui-même comme l'*ego* du second ordre, mais se reçoit d'une instance plus originelle à lui que lui-même; car le Christ remonte « plus » à l'origine de ce *moi*, en l'aimant « plus » qu'aucun amour-propre ne s'idolâtrerait lui-même — « Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures » —, qu'aucun *cogito* ne se pense lui-même — « Je pensais à toi dans mon agonie » —, parce qu'il l'instaure dans la charité — « Je te suis plus ami que tel et tel, car j'ai fait pour toi plus qu'eux » — et ainsi le légitime dans le dernier ordre. Par une étrange substitution, qui manifeste l'*admirable commercium*, le *je/ego*, qui se perd en passant du second au troisième ordre, se reçoit en retour du Christ comme un *moi* infiniment aimé, à l'unique condition qu'il abandonne infiniment son *je/ego* pensé, pour ne reconnaître, donc pour n'aimer que le *je* du Christ comme seul « centre ». Dans cet échange, l'homme perd un *je/ego*, fini dans le second ordre et « injuste » dans le troisième, pour gagner un *moi* infiniment aimé dans le troisième. Il abandonne une suffisance finie ou bien une « tyrannie », pour recevoir un *moi* juste et infini par grâce. C'est pour cette économie de grâce qu'il eût fallu dire : « ... notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner » (§ 418/233); avec cette considérable correction qu'ici nul hasard n'intervient, puisque la charité a d'avance tout donné. L'*ego*, où s'assurait la métaphysique, doit se perdre — ou mieux se donner — pour se recevoir dans le troisième ordre. La métaphysique n'accède à la charité qu'en se décentrant absolument, ou bien elle se fige en un « centre de l'idolâtrie » (§ 609/736). Face aux *Meditationes* dans leur ordre, ne peut tenir, dans l'ordre de la charité, que *Le Mystère de Jésus*.

§ 25. *La destitution de la métaphysique*

Nous avons établi que Pascal mène une double polémique contre Descartes : d'abord contre sa détermination de Dieu (§ 22), ensuite contre l'instauration de l'*ego* en premier principe grâce à la *cogitatio* (§ 24). Reste à en fixer la portée. Plusieurs hypothèses s'offrent à l'interprétation. Ou bien, l'on s'en tient aux thèses explicitement critiquées pour inférer que, dans le reste du champ conceptuel, Pascal demeure, consciemment ou non, un strict cartésien. Ou bien encore, radicalisant cette influence, l'on soulignera qu'une discussion ne réfute qu'en confirmant d'abord sa dépendance envers l'adversaire, et qu'ainsi Pascal, justement parce qu'il critique la métaphysique cartésienne, l'admet comme l'horizon indépassable de sa pensée. Ces deux hypothèses s'accordent à restreindre la portée de la mise en cause de Descartes par Pascal : il ne s'agit que de désaccords ponctuels sur les exigences du « cœur » face au rationalisme, en aucun cas d'un pas en retrait hors de la métaphysique; l'horizon métaphysique demeure intact et reste cartésien[54]. Ou bien — dernière hypothèse — Pascal, à travers la contestation de certaines des thèses cartésiennes,

54. Sur ce point s'accordent, paradoxalement, L. Brunschvicg, « Descartes et Pascal » (in *Ecrits*, Paris, 1951, t. 1, p. 92) et L. Laberthonnière, « L'apologétique et la méthode de Pascal » (in *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903, rééd. par C. Tresmontant à la suite de *Le réalisme chrétien*, Paris, 1966, voir l'étude de V. Carraud, « Laberthonnière et Descartes », *Revue de l'Institut catholique*, 8, Paris, 1983) ou Heidegger, *Nietzsche II*, p. 187, et G. Sebba, « Descartes and Pascal : a retrospect » (*Modern Langage Notes*, 1972, 87/6). Cette interprétation restrictive a trouvé son expression la plus nette et la plus discutable dans la présentation de Kierkegaard par J. Beaufret, en introduction à la première lecture publique de *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, le 23 avril 1964 : « Que Kierkegaard ne soit pas à proprement parler un philosophe, c'est lui-même qui le dit, et nullement par fausse modestie. Ecrivain religieux et même "poète du religieux", il ne veut que décrire la situation religieuse de l'homme, en tant qu'elle est implicite dans la théologie du christianisme (...). Mais plus originelle que le christianisme lui-même est la structure onto-théologique de la métaphysique » (*Questions IV*, Paris, 1976, p. 109-110); dans ses cours, J. Beaufret assimilait l'un à l'autre Kierkegaard et Pascal, sous l'unique titre d' « écrivain religieux ». Il va de soi que le primat de l'onto-théo-logie sur la théologie chrétienne serait apparu à Pascal comme la « tyrannie » et l' « idolâtrie » par excellence du second ordre sur le troisième.

met en cause non seulement toute la métaphysique de Descartes, mais aussi toute pensée, cartésienne ou non, qui voudra se constituer comme métaphysique; en un mot, Pascal anticiperait sur ce que nous avons appris à désigner comme la fin de la métaphysique[55]. De toutes, la dernière hypothèse paraît la plus douteuse, parce qu'elle apparaît la plus audacieuse : à la réflexion cependant, la plus audacieuse pourrait s'avérer la plus juste. En effet, Pascal ne critique pas seulement certaines thèses cartésiennes, comme s'il entendait les rectifier ou les remplacer par d'autres — il s'agit là du travail des métaphysiciens postcartésiens. Pascal ne récuse même pas les décisions prises par Descartes sur les deux étants les plus privilégiés d'une métaphysique spéciale — l'âme et Dieu —, car cela revient à d'autres métaphysiciens, non cartésiens mais ouvriers toujours de l'onto-théo-logie. Le propre à Pascal consiste à disqualifier, à propos des deux thèses essentielles de la métaphysique spéciale de Descartes — Dieu comme créateur des vérités éternelles, l'*ego* comme premier principe en tant qu'*ego cogito* —, la légitimité même de toute métaphysique comme telle. Ou plutôt, Pascal ne conteste ni la justice, ni la rigueur d'une métaphysique, mais uniquement son caractère inconditionné : une métaphysique ne vaut que dans son ordre : l'esprit, l'évidence, le

55. En ce sens, H. Birault n'hésite pas à parler d'un « ... abandon de la philosophie... » (« Pascal et le problème du moi introuvable », *op. cit.*, p. 165, ici plus radical que dans « Science et métaphysique chez Pascal et Descartes », *Archives de Philosophie*, 1964, 27/2-3) et à demander : « Comment d'abord et d'une manière générale, le *même* nom de Dieu pourrait-il jamais convenir au Dieu de la *causa sui* et au Dieu d'Abraham... ? » (in *Nietzsche et Pascal*, thèse inédite, 1970, p. 244, citée par H. Gouhier, « Le refus de la philosophie dans la nouvelle apologétique de Pascal », *Chroniques de Port-Royal*, n° 20-31, 1972, p. 30). En ce sens aussi G. Granel demande de « ... prendre au sérieux l'idée pascalienne d'une idolâtrie de la philosophie » (en référence très juste au « dieu » idolâtrique récusé par *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 64, trad. franç. in *Questions I*, Paris, 1968, p. 306, voir *infra*, n. 62), car « ... l'idée métaphysique atteinte par Pascal n'est en effet rien de moins que *l'idée même de la métaphysique même* (bien qu'elle ne soit pas cela clairement et thématiquement *pour lui*) » (« Le tricentenaire de la mort de Pascal », *Critique*, 203, avril 1964, respectivement p. 299 et 301). Cette dernière restriction, à moins de se borner à énoncer une banalité, révèle la limite du jugement, par ailleurs si juste et éclairant, de G. Granel : il restait à établir le rapport organique de Pascal à la métaphysique qu'il transgresse. Ce qui ne se peut sans la médiation de Descartes, elle-même inopérante tant que Descartes ne se lit pas d'après l'onto-théo-logie (*supra*, chap. II).

savoir : au-delà se découvre un ordre supérieur, déjà infiniment distant de celui où la métaphysique peut se constituer, à partir duquel elle devient seconde et sur lequel elle n'exerce aucun empire. La métaphysique ne subit ni réfutation, ni déni, ni mépris du fait d'un troisième ordre : la charité abandonne l'évidence de l'esprit à sa logique; simplement — mais il s'agit du point par avance décisif, si l'on considère la montée en puissance de la métaphysique à partir de Descartes jusqu'à Hegel — la métaphysique doit désormais reconnaître l'irréductibilité d'un ordre qu'elle ne voit pas, mais qui la voit, la comprend et la juge, « l'ordre de la charité ». A la lettre d'ailleurs, Pascal ne proclame pas la fin de la métaphysique ni la mort de la philosophie; en constatant que « Le grand Pan est mort » (§ 343/695), il enregistre uniquement l'épuisement déjà ancien du paganisme; ainsi, après Pascal, la philosophie pourra poursuivre, en apparence comme si rien n'avait changé, son chemin métaphysique et accomplir le destin de l'onto-théo-logie à partir de l'instauration cartésienne, déterminante jusqu'à Husserl. Mais, après Pascal, un point sera définitivement acquis : l'ordre de l'esprit et de l'évidence où se déploie la métaphysique ne recouvre absolument en rien « l'ordre de la charité ». Autrement dit, la révélation personnelle du « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, | non des philosophes et des savants » (§ 913) s'orchestre, selon une certaine logique et des concepts rigoureux, en une doctrine non métaphysique de l'homme, de Dieu et aussi du monde. Désormais la métaphysique se réduira à ses propres assomptions — l'onto-théo-logie en toutes ses variations —, sans pouvoir jamais prétendre comprendre le Dieu qui se révèle en Jésus Christ, ni aucune des paroles qui s'ensuivent; et de fait, surtout lorsque la métaphysique voudra, dans un dernier effort censément religieux, confondre les ordres (Spinoza, Leibniz et surtout Malebranche) jusqu'à raisonner par évidence sur l'économie de la grâce, l'ampleur du désastre marquera assez que, dorénavant, la charité ne se manifeste ni ne se dit que dans son ordre. La métaphysique, avec Pascal, entre en un long et sans doute définitif veuvage de « l'ordre de la charité ». Son chemin passera par le concept, l'esprit et le savoir absolus, jusqu'à en endurer le crépuscule, mais sans jamais

toucher, même de loin, à la charité. Le précepte pascalien, qui commande toute son herméneutique des Ecritures — « Tout ce qui ne va point à la charité est figure » (§ 270/670), « La charité n'est pas un précepte figuratif » (§ 849/665) — pourrait s'appliquer tout aussi pertinemment à la métaphysique : elle ne va point à la charité, elle est donc figure; mais la charité n'est pas figurative, donc la métaphysique est, encore une fois, une figure. Figure, mais de quoi ? L'Ancien Testament porte la marque du Christ, parce qu'il l'annonce sans le savoir ni sans l'avoir vu; peut-être la métaphysique porte-t-elle la marque du Christ, parce qu'elle garde en creux les sites qu'il y occupa et les cicatrices de ses paroles. La métaphysique ne subit, de la part de Pascal, aucune réfutation dans son ordre propre, pas plus que Descartes n'endure une critique selon l'ordre de ses propres raisons; elle subit bien plus et non pas moins. La mode heideggérienne d'esquiver Kierkegaard — et donc aussi Pascal — comme de simples « écrivains religieux », qui n'abordent pas le sérieux onto-théo-logique de la métaphysique, écarte une simple question : s'ils ne pratiquent pas l'onto-théo-logie (ce qu'on accordera volontiers), pensent-ils en deçà d'elle ou bien plutôt au-delà ? Nous suggérerons que Pascal, au moins, n'ignore pas la métaphysique, mais la déserte et la destitue. Par destitution, il faut entendre cette disqualification qui ne critique pas dans son ordre la métaphysique, mais qui prévient ses débordements injustes dans « l'ordre de la charité » en la réduisant du point de vue de cette même charité. De même que la phénoménologie opère des réductions, mais à la conscience; de même que Descartes opère des réductions à l'évidence, puis à l'*ego*; de même que Heidegger opère une réduction des étants à l'être des étants[56]; de même Pascal accomplit une réduction de tout ce qui advient à la charité. La réduction inconditionnelle à la charité se nomme destitution. Destituer la métaphysique signifie : montrer qu'un ordre supérieur lui reste infiniment distant, et que, de son point

56. Sur ce point délicat, voir les essais contrastés de J.-F. Courtine, « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », et de J.-L. Marion, « L'étant et le phénomène » (dont IV. Une double réduction phénoménologique redoublée), in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, 1984.

de vue, les évidences de l'esprit « ne valent pas le moindre mouvement de charité » (§ 308/793) donc peuvent se juger en termes de charité. Car si les ordres inférieurs ne peuvent sans « injustice » régir l'ordre supérieur, « l'ordre de la charité » voit toute chose, y compris des ordres inférieurs, selon qu'elles gardent, ou non, lueur de la charité. Et si Pascal s'informe et s'écarte à la fois de Descartes, ce n'est point par quelque dépendance inavouée envers la métaphysique faisant alors époque; c'est que la destitution exerce elle aussi un « Renversement continuel du pour au contre » (§ 93/328), puisqu'elle reprend les thèses métaphysiques pour les répéter — donc les disloquer et les juger — du point de vue de la charité. Raison des effets : la métaphysique pourrait développer dans le second ordre les effets d'une raison — en fait, la charité — qu'elle ignore et ne voit pas, puisque cette raison habite la lumière inaccessible du troisième ordre. La métaphysique gérerait-elle pour Pascal des idées inadéquates, suivant l'acception qu'en définit, à la même époque, Spinoza — une connaissance d'effets, dont nous ignorons les causes ? Sans doute, à condition d'apporter une correction : tandis que pour Spinoza les causes des effets restent, comme eux, des idées, en termes pascaliens, la métaphysique gère dans le second ordre les effets insensés d'une raison qui, elle, n'a rien d'idéal, ni de représentable, puisqu'elle joue, à une distance infinie, dans « l'ordre de la charité ». Effet d'une raison invisible, figure d'une charité perdue, la métaphysique apparaît comme telle — destituée de la charité.

La destitution de la métaphysique par la charité ne peut, par principe, se prouver : il faut, comme toutes les autres réductions, l'accomplir, pas à pas, chacun pour soi, en une expérimentation d'autant plus rigoureuse que la charité laisse moins de place à l'approximation et au solipsisme. Mais elle peut se confirmer, en suivant certaines de ses mises en œuvre. Nous en relèverons trois, esquissées par Pascal lui-même et choisies ici parce qu'elles concernent le fonds commun de toute métaphysique (donc, certes, aussi celle de Descartes). Il s'agit des destitutions respectivement de *a)* la vérité, *b)* l'être, *c)* et la philosophie elle-même. Nous les esquisserons. *a)* La vérité ne se définit jamais par l'*adaequatio* ou par la méthode comme dans le

second ordre, mais, vue du troisième, elle obéit à un nouveau paramètre : l'aimer ou non. Certes dans « les choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que les aimer » (et Pascal, en son travail scientifique, a illustré ce précepte); mais, dans « les choses divines (...) il faut les aimer pour les connaître » (*OC*, 355 *a*); or, selon le cours du monde, nous sommes beaucoup plus souvent parmi des « choses divines » que devant des « choses humaines », puisque l'amour-propre envahit tout domaine, y compris la chair et de l'esprit, en sorte que, la plupart du temps, « La vérité est si obscurcie en ce temps et le mensonge si établi qu'à moins d'aimer la vérité on ne saurait la connaître » (§ 739/864). En effet, le *moi* prétend se faire aimer de tous, tout en constatant sans cesse qu'il ne mérite pas l'amour qu'il réclame; il s'ensuit « ... la plus injuste et la plus criminelle passion qu'il soit possible de s'imaginer : (...) une haine mortelle contre cette vérité »; la vérité, tant empirique que rationnelle, ne demeure pas neutre, mais dépend toujours des réinterprétations ou préconceptions que nos intérêts lui imposent (Nietzsche et l'Ecole de Francfort l'ont, entre autres, confirmé depuis); en sorte que, lorsqu'elle contredit à nos intérêts, c'est-à-dire presque toujours, nous la haïssons : « ... nous haïssons la vérité et ceux qui nous la disent (...) nous haïssons la vérité, on nous la cache » (§ 978/100). La vérité, qui se prétend du second (voire du premier) ordre dans un désintéressement parfait, obéit en fait aux règles d'airain de l'amour-propre, donc ressortit au troisième ordre, ultimement. La césure entre les hommes tranche moins entre ceux qui connaissent la vérité et ceux qui l'ignorent, qu'entre ceux qui « ... sont contre la vérité... » (§ 843/836) par haine, et ceux qui l'aiment de fait, suivant « ... la plus grande des vertus chrétiennes, qui est l'amour de la vérité »[57]. La vérité, entendue du moins dans toute son ampleur, relève d'abord de l'amour, avant que de se produire par méthode comme une certitude; la preuve de ce paradoxe tient dans le refus, toujours possible

57. *Fragment d'une XIXe Lettre à un provincial*, *OC*, p. 469 *b*. Nous ne privilégions pas le fragment § 110/282, sur le « cœur » qui connaît les premiers principes, suivant la récente mise en garde de H. Gouhier, « Le cœur qui sent les trois dimensions », in *La passion de la raison*. Hommage à F. Alquié, concluant à une simple « analogie » (*op. cit.*, p. 212).

et souvent effectif, de l'évidence même scientifique, lorsqu'elle nuit à l'amour-propre. Par suite, la vérité peut devenir synonyme parfois de la charité : « Ceux qui n'aiment pas la vérité prennent le prétexte de la contestation et de la multitude de ceux qui la nient, et ainsi leur erreur ne vient que de ce qu'ils n'aiment pas la vérité ou la charité » (§ 176/261); ou encore : « ... tout ce qui choque la vérité ou la charité est mauvais » (§ 962/902). La charité n'intervient pas ici comme un « jugement de valeur », qui surdéterminerait après coup une évidence déjà certaine; elle joue *a priori* comme une condition quasi épistémologique de manifestation de l'évidence, qui, sans elle, peut rester méconnue. Pourtant, Pascal semble s'aventurer dangereusement plus avant, lorsqu'il prétend qu'on « ... se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer... »; comment ne pas pressentir ici la violence sans ombre de l'idéologie ? D'une part la vérité, qui s'établit par ses preuves propres, et de l'autre la charité, qui en juge selon un critère extérieur — Dieu en l'occurrence —, au risque de récuser la vérité pour les besoins d'une cause incontestée : ainsi s'exerce l'idéologie, sous nos yeux encore mieux que dans les débats théologico-politiques du XVIIe siècle. Pareille interprétation du fragment § 926/582 ferait pourtant contre-sens, reflétant ainsi combien nous infecte le mode de pensée idéologique, puisqu'il nous conduit aisément à le condamner dans son contraire et à mieux le tolérer pour le reste; le texte en effet se poursuit : « ... et encore moins faut-il aimer ou adorer son contraire, qui est le mensonge »; et de préciser que, tout comme de la vérité, il arrive que « ... je me fa[sse] une idole de l'obscurité séparée de l'ordre de Dieu » (§ 926/582). L'erreur n'expose pas moins à l'idolâtrie que la vérité et le renversement (nietzschéen ?) de l'une en l'autre ne dispense pas de la charité. Pascal ne confond donc pas ici la vérité et la charité, par anticipation sur l'idéologie du nihilisme accompli; il disloque la suffisance des deux valeurs de vérité, pour y substituer une topique triple : fausseté, inadmissible en tous les cas//vérité sans charité, refusée par amour-propre ou acceptée avec amour-propre, donc vérité faussée « aux yeux du cœur et qui voient la sagesse » (§ 308/793)//

vérité aimée, donc acceptée pour telle[58]. Pareille topique réclame une vérité dédoublée, où réponde à la vérité faussée une vérité redoublée parce qu'aimée — un brouillon de Pascal ira jusqu'à risquer une « ... véritable vérité... »[59]. Ainsi la métaphysique se découvre destituée de la vérité, non point parce qu'une instance plus haute disqualifierait la vérité (Pascal récuse expressément l'obscurité), mais parce que la vérité exige, plus que la méthode, l'exercice de la charité en réponse à l'amour-propre qui la tyrannise d'un empire silencieux et violent. La métaphysique prétend accéder à la vérité, par la seule méthode, comme à un objet à construire; elle trompe et se trompe, puisqu'il faut aimer la vérité pour y accéder. Destituer la métaphysique de la vérité permet précisément de s'y ouvrir non pas malgré, mais bien grâce au « ... défaut d'une droite méthode » (§ 780/62). La vérité passe de la métaphysique, qui en manque l'instance la plus déterminante, à la charité qui la voit parce qu'elle l'aime assez pour ne pas l'offusquer.

La destitution *b)* de l'être offre une particulière difficulté, paradoxalement parce que Pascal semble l'accomplir d'emblée et trop aisément. Deux déclarations fameuses se répondent : « Qui sait même ce que c'est qu'être qu'il est impossible de définir, puisqu'il n'y a rien de plus général, et qu'il faudrait, pour l'expliquer, se servir d'abord de ce mot-là même, en disant : *C'est*, être... » Puis : « On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans la

58. Voir encore § 949/930, dont : « C'est une fausse piété de conserver la paix au préjudice de la vérité. C'est aussi un faux zèle de conserver la vérité en blessant la charité. » Descartes semble au contraire fausser l'opposition vérité/fausseté en la perturbant par l'introduction directe de l'intérêt : « Et même souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie » (*Passions de l'âme*, § 142, AT, XI, 435, 13-14); Pascal distingue les ordres et introduit trois termes; Descartes confond les ordres en maintenant deux termes seulement; ici encore il manque la question de la vérité (voir *A Mersenne*, 16 octobre 1639, AT, II, 596, 25-597, 27).

59. § 826/673, « ... la ressemblance (...) de la *(véritable)* vérité du Messie... », d'après *Pensées sur la religion...*, éd. L. Lafuma, *op. cit.*, t. I, p. 442.

définition »[60]. L'aporie réside paradoxalement dans la facilité avec laquelle Pascal infère, de l'impossibilité de définir l'emploi du verbe *être* en fonction de copule, l'inutilité d'une interrogation radicale sur l'être de l'étant; il paraît ainsi aller de soi que Pascal répète la décision des métaphysiciens : l'être est (contradiction d'une définition) *notissimum* ou *per se notum* (abandon métaphysique de l'être); ne doit-on pas en conclure que Pascal appartient ici exactement à la métaphysique, donc au second ordre ? Une autre interprétation reste pourtant ouverte. D'abord parce que Pascal ne constate, dans les textes incriminés, que l'évidence indémontrable et infinissable de *être* dans sa fonction de copule, sans avancer d'autre décision — en particulier sans le réduire au rang de *conceptus objectivus entis* : si la question de l'être reste en suspens, du moins aucune décision métaphysique ne la ferme. Ensuite et surtout, Pascal introduit une nouvelle acception d'*être* : « ... notre être inintelligible à nous-mêmes... » (§ 131/434). Comment comprendre ? Du point de vue cartésien, notre être (et manière d'être) atteint au contraire une parfaite intelligibilité : je suis en tant que je pense, ou je suis en tant que cause. Pourtant Pascal maintient une inintelligibilité elle-même inintelligible pour le second ordre; il faut donc que l'inintelligibilité renvoie ici au troisième ordre; et de fait, il s'agit ici de l'homme qui « ... passe infiniment l'homme », parce que l'homme n'est pas ce qu'il est, mais est ce qu'il n'est plus ou pas encore, « ... semblable à Dieu et participant de la divinité » (§ 131/434). L'être, qui signifie bien ici la manière d'être et non l'étant, ne doit pas se référer à l'ordre de la

60. Respectivement *Entretien avec M. de Saci*, *OC*, p. 294 *b*, puis *De l'esprit géométrique*, *OC*, p. 350 *a-b*. La citation que Heidegger fait de ce second texte en *Sein und Zeit*, § 1, *op. cit.*, p. 4, n. 1, présuppose très exactement ce qu'il s'agit d'examiner : si la non-interrogation sur *être* relève *ici* de la métaphysique, ou non. Quant à l'usage fait du texte fourni par *De l'art de persuader* sur « ... on n'entre dans la vérité que par la charité » (*OC*, 355 *a* cité en *Sein und Zeit*, § 29; p. 139, n. 1), il est totalement illégitime : Heidegger invoque la charité, appropriée aux « choses divines », pour illustrer la *Befindlichkeit* d'un *Dasein*, défini préalablement par son divorce radical d'avec « l'anthropologie antico-chrétienne » (§ 10; p. 48); sans insister sur le contresens de voir ici des « affects intéressés » (sur un mode proche de Scheler), il faut dénoncer d'abord une confusion subreptice des ordres, qui reconduit au second les instances du troisième, à la fois récusé et récupéré.

métaphysique (le second), mais à celui de la charité (le troisième); par ce déplacement, l'être va devoir se soumettre à d'autres exigences que celles de la question de l'être. Comme auparavant la vérité, l'être va passer sous la juridiction de la charité. Il s'agira, pour l'âme (et non l'esprit), de choisir sans cesse entre deux dispositions; ou bien la « ... haine de notre être ... » (§ 123/157) qu'engendre nécessairement la consécration de l'amour-propre; ou bien la conversion à « ... l'être universel... » qui en permet l'amour : « ... un être véritablement aimable... » (§ 220/468), « ... le cœur aime l'être universel naturellement... » (§ 423/277); le thème aristotélicien de l'ὄν (...) ἀεὶ ζητούμενον[61] se décline désormais à la mesure de la charité : « ... chercher un être véritablement aimable pour l'aimer » (§ 564/485). Il ne faut pas esquiver la force de cette transposition en arguant d'une confusion — toute métaphysique — entre l'être et l'étant ; le concept d'« être universel » ne se réduit pas, en des termes déjà malebranchistes, à l'universalité de l'être, abstrait et pourtant érigé en nom divin; il s'agit bien d'une manière d'être de l'étant que je suis, puisque je puis aimer soit selon l'être réduit au seul étant qui m'est propre, soit selon l'être qui outrepasse à l'infini, y compris en extension, mon étant; il ne s'agit pas d'aimer un objet plus ou moins universel, mais d'aimer universellement; ce qui implique une acception de l'être libérée de la réduction tyrannique qu'un étant — le *moi* de l'amour-propre — ne cesse d'en accomplir. Au-delà de la différence ontologique, une autre différence se fait difficilement jour : à quelles conditions ontiques, mais aussi ontologiques, un étant, d'ailleurs privilégié par la métaphysique — l'*ego cogito* comme *cogitatio sui* —, pourrait-il parvenir à aimer ? Réponse : à condition que l'être révélé par et à cet étant l'outrepasse infiniment, d'une ouverture qui désapproprie cet étant de lui-même. La différence non ontologique s'exerce sur l'être par la « distance infiniment infinie » du second au troisième ordre. La métaphysique tente d'en finir avec l'être en connaissant certainement les étants

61. Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 *b* 2-4 — formule dont l'équivalent cartésien s'applique au *Je pense, donc je suis*, tenu « ... pour le premier principe de la Philosophie que je cherchais » (*DM*, 32, 22-23).

privilégiés; la pensée non métaphysique tente de penser l'être comme tel, sans l'étant; « l'ordre de la charité » entreprend de convertir l'étant privilégié en soumettant l'être lui-même à l'épreuve de l'amour : « ... sachez qu'il [*sc.* ce discours] est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre bien et pour sa gloire » (§ 418/233). Et s'il s'agissait bien là de l'antagoniste anticipé du dieu devant lequel « ... l'homme ne peut ni prier ni (...) tomber à genoux »[62] ? Au moins pensons-nous avoir le droit de conclure que, pour Pascal, la question de l'être ne s'épuise pas seulement dans l'horizon de la métaphysique, parce que, au-delà du second ordre, le troisième revendique, autant que tous les étants, l'être — selon qu'il s'offre à aimer ou se retient pour la haine. Amour et haine n'appartiennent pas à la métaphysique, donc la métaphysique subit une seconde destitution — celle de l'être. Il ne faut pas exclure que la pensée non métaphysique de l'être comme tel ne s'expose aussi à ce requisit, d'autant plus instant qu'elle ne cesse de prétendre s'y soustraire.

Reste une dernière destitution, la plus radicale puisqu'elle s'exerce *c)* sur la philosophie elle-même : Pascal destitue la métaphysique de la philosophie. Cette opération s'accomplit par le redoublement du θαυμάζειν propre à la philosophie : « Les philosophes. | Ils étonnent le commun des hommes. | Les chrétiens, ils étonnent les philosophes » (§ 613/443)[63]. Et déjà une distorsion paraît : il n'y va plus de l'étonnement que les philosophes ressentent devant le fait que le monde soit, mais de l'étonnement que leur étonnement suscite auprès du « commun des hommes » : au lieu de voir, les philosophes sont vus. Vus de l'extérieur par le « commun », ils sont vus par ceux qui ne les comprennent pas,

62. Heidegger, *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 64, trad. franç., in *Questions I*, *op. cit.*, p. 306.

63. Voir Platon, *Théétète*, 155 *d*, et Aristote, *Métaphysique A*, 2, 982 *b* 12. Descartes maintient cette tradition, *Passions de l'âme*, § 125. — On consultera ici l'étude de P. Magnard, « Utilité et inutilité de la philosophie selon Pascal », in *Philosophie* 7, été 1985, en marge de H. Gouhier, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, chap. VIII-X, Paris, 1986.

donc en tant qu'invisibles; l'ordre inférieur (le commun : la chair, premier ordre) voit sans le voir l'ordre supérieur (ici, l'esprit). L'étonnement devant l'ordre supérieur invisible peut se redoubler; les philosophes voient alors les chrétiens sans les comprendre, donc les voient comme invisibles, selon le troisième ordre. Le θαυμάζειν ne caractérise plus exclusivement le regard philosophique, mais définit phénoménologiquement l'impossibilité de franchir la distance d'un ordre inférieur à un ordre supérieur; il peut s'appliquer aussi bien à l'incompréhension des philosophes qu'à celle du commun : désormais les philosophes vont être vus par « les chrétiens » d'après le troisième ordre. Sous cette obscure lueur, comment apparaissent-ils ? Ils offrent le spectacle d'une double inanité, celle de leur objet, celle de leur regard. L'inanité de leur objet tient à sa « vanité » : « vanité des sciences », parce qu'elles ne connaissent que « ... des choses extérieures » (§ 23/67); vanité des doctrines intenables : « Ce que les stoïques proposent est si difficile et si vain » (§ 144/360); vanité des essais de sagesse : « ... montrer la vanité des vies communes, et puis la vanité des vies philosophiques, pyrrhoniennes et stoïques » (§ 694/61). D'où provient une telle vanité ? De « ... la vanité du monde... », « ... si visible... » et « ... si peu connue... » (§ 16/161); le monde tient lui-même sa vanité de ne pas s'appréhender à la lueur du troisième ordre et de ne pas voir quelle économie de charité l'embrasse. Les philosophes, n'exerçant leur savoir et leur sagesse que dans le second ordre, ne voient pas la vanité du monde, donc la partagent : « Qui ne voit pas la vanité du monde est bien vain lui-même » (§ 36/164). D'où la « folie » de la philosophie (§ 408/74) et son inutilité (§ 84/79; § 887/78, etc.). L'inanité de l'objet des philosophes résulte, plus originellement, de l'inanité de leur regard, qui ignore le dernier ordre jusqu'à ignorer qu'il l'ignore. Cette faillite atteste aussi bien qu'ils sont gouvernés, sans le reconnaître, par le refus de la charité; les doctrines rationnelles peuvent en effet se lire comme autant d'effets, dans le second ordre, d'une raison — l'amour-propre — qui relève du troisième ordre; une philosophie peut aussi, voire d'abord, s'interpréter comme le symptôme rationnel d'une décision de (non)-charité : « Les 3 concupiscences ont fait trois

sectes et les philosophes n'ont fait autre chose que suivre une des trois concupiscences » (§ 145/461); ce qui peut ainsi s'expliciter : l'orgueil, concupiscence du troisième ordre *(libido dominandi)*, désigne les stoïciens et, généralement, « ... la superbe des philosophes qui ont connu Dieu et non leur misère » (§ 449/556); le plaisir, concupiscence du premier ordre *(libido sentiendi)* vise les épicuriens; quant à la connaissance, concupiscence du second ordre *(libido sciendi)*, elle pourrait concerner les sceptiques ou pyrrhoniens, puisqu'en doutant ils confirment l'idéal du savoir. En fait, dans ces trois sectes, la philosophie ne tend pas d'abord à aimer la sagesse, mais à faire aimer les hommes qui philosophent par ceux qui ne philosophent pas : « Ils croient que Dieu est seul digne d'être aimé et d'être admiré... » — voici le dessein avoué selon le second ordre; « ... et ils ont désiré d'être aimés et admirés des hommes, et ils ne connaissent pas leur corruption » — voici l'intention latente qu'y discerne « l'ordre de la charité ». La distorsion entre le dessein et l'intention s'accomplit dans l'idéal « injuste » du sage; et « ... cette perfection est horrible » (§ 142/463). Les philosophes ne font pas exception, malgré qu'ils en aient, à l'uniforme et universelle vanité : « La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs et les philosophes mêmes en veulent... » (§ 627/150). Pascal ne reprend pas seulement la polémique contre l'incohérence théorique des philosophes — bien qu'il cite l'adage cicéronien, « Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum » *(De Divinatione, II*, 58) en commentant « divin ! » (§ 507/363). Il disqualifie la prétention de la philosophie à se normer elle-même, exclusivement selon les exigences du second ordre, sans se reconnaître toujours aussi, voire d'abord, *in via*, parmi les prestiges de l'amour-propre et l'obscure lueur de la charité. Un homme, pour être selon la philosophie, voire pour être philosophe, n'en est pas moins d'abord un pécheur (ou un saint). Et si la philosophie se moque de la charité, la charité la juge, et il éclate que « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » (§ 513/4). La philosophie doit donc se destituer d'elle-même, ou plutôt se laisser instituer dans la charité, non plus seulement dans le second ordre; si la philosophie *aime* vraiment la sagesse, elle doit endurer sans crainte le regard sur elle des « ... yeux du cœur et qui voient la sagesse » (§ 308/793), bref elle doit aimer *la* Sagesse; aussitôt la philosophie outrepasse le domaine et la portée du second ordre; il y va déjà de « l'ordre de la charité ».

Ces trois destitutions de la métaphysique n'en excluent pas d'autres. Elles suffisent pourtant déjà à confirmer la situation de la métaphysique — précisément, parce que la métaphysique occupe *un* lieu selon *un* ordre, elle peut se dépasser, se contourner, voire se confirmer. La doctrine des trois ordres accomplit, avant et sans doute plus sobrement que les efforts modernes, une mise en cause de la suffisance et de la pertinence de la métaphysique, parce qu'elle met seulement la métaphysique en demeure. Pascal met la métaphysique en demeure de reconnaître sa demeure propre : elle ne reste légitime que dans le second ordre, elle ne peut prétendre régir le troisième ordre, elle ne peut se soustraire au jugement du troisième ordre sur elle. Pascal met la métaphysique en demeure d'admettre son décentrement à l'encontre du seul « centre et objet », de l'unique « être universel », des seuls « yeux qui voient la sagesse » — la charité, incommensurable et sans analogie avec aucune grandeur des ordres inférieurs. — Dans sa confrontation avec Descartes, Pascal n'a point mené une polémique de métaphysicien à métaphysicien; il n'a pas, pour autant, seulement réfuté Descartes comme l'auraient fait (et l'ont d'ailleurs fait) des apologistes et des « écrivains religieux »; il a contraint la métaphysique cartésienne et, par elle, toute figure à venir de l'onto-théo-logie, d'admettre qu'elle habite, ultimement et obscurément, dans la charité — tout comme le second ordre s'expose au regard du troisième, qui pourtant lui reste invisible. Ainsi la métaphysique subit sa dernière destitution : loin de voir sans être vue, elle est vue sans voir, ni voir qu'elle est vue. La grandeur de Pascal tient à une telle destitution de la métaphysique par la charité. Mais parmi les grandeurs de Descartes, la moindre ne fut pas d'avoir offert son onto-théo-logie redoublée à l'épreuve de telles destitutions.

La question d'une ouverture

Avant et afin de poser correctement la question d'une ouverture, il convient d'achever la clôture d'une question esquissée d'entrée de jeu comme un programme[1]. En fait, ces deux opérations peuvent s'accomplir dans la recension de quatre principales conclusions. Ces conclusions font écho à celles qui déjà rassemblaient les acquis obtenus par nos précédentes études *Sur l'ontologie grise de Descartes* et *Sur la théologie blanche de Descartes*; en les reprenant et confirmant pour l'essentiel, nous devrons aussi parfois les déplacer et rectifier — ce qui prouve seulement qu'il s'agissait de véritables questions et de résultats éprouvés. Et d'ailleurs, justement parce que nous aboutissons à de tels acquis, surgissent à chaque fois de nouveaux problèmes, en attente de nouvelles recherches sur des territoires encore assez peu connus.

Descartes reprend le titre de *Metaphysica*, mais en modifie radicalement les articulations conceptuelles; il substitue en particulier à la *metaphysica generalis* (et bientôt à l'*ontologia*) la primauté, jusqu'alors inouïe, de toutes les choses qui se peuvent connaître les premières, donc de l'*ego* ; en sorte que la *prima Philosophia* des *Meditationes* ne concerne plus d'abord — et malgré le titre — Dieu et l'âme, mais redouble, sans la récuser, cette partie classique de la *Metaphysica*

1. Voir *supra*, p. 1-8.

d'une autre primauté. Deux primautés à la recherche d'une universalité constituent-elles encore une métaphysique ? A s'en tenir à la seule étude de la nomenclature des sciences en conflit, il faudrait répondre sans aucun doute négativement. Mais, si l'on se réfère, comme à une hypothèse de travail, à la constitution onto-théo-logique de la métaphysique telle que l'a dégagée Heidegger, une réponse positive, bien que plus complexe, apparaît plausible. En effet, la nouvelle primauté, qu'exerce l'*ego*, interprète universellement tout étant en tant que *cogitatum*; par quoi l'ontologie grise des *Regulae* non seulement se confirme en une nette ontologie de l'*ens ut cogitatum*, mais atteint enfin son fondement dans l'*ego* comme *cogitatio sui*; l'hésitation des *Regulae* entre les interprétations soit épistémologiques soit ontiques de l'objet cogité se décide définitivement par la conquête, dans les *Meditationes*, d'un fondement, l'*ego*, qui replie sur elle-même la *cogitatio* jusqu'à s'y atteindre lui encore comme *ens*, « ... primus enim sum... »[2]. La nouvelle primauté n'institue donc pas seulement un « ordre des raisons » épistémologique, ni même un nouvel étant par excellence, mais universellement une ontologie de l'*ens* en général comme *cogitatum* : bref, elle accomplit une onto-théo-logie achevée. Descartes ne reprend pourtant pas seulement ainsi l'ambition d'une métaphysique — il ne se borne pas à rendre possible la simple position de Berkeley ou Malebranche. La première onto-théo-logie de l'*ens ut cogitatum* se redouble en effet, au mitan des *Meditationes*, d'une deuxième, où l'interprétation de l'*ens* en général comme *causatum* se fonde sur l'étant par excellence pensé comme *causa sui*. D'où la *conclusion I : loin que la difficulté d'assigner un statut métaphysique à la pensée cartésienne provienne d'une disparition de la doctrine de l'*ens *en général, elle tient à l'ambivalence d'une onto-théo-logie redoublée*. Cette conclusion suscite immédiatement un corollaire et une demande. Corollaire : Descartes appartient de plein droit à l'histoire de la métaphysique, dont il partage et oriente radicalement le destin. A l'interrogation qui nous conduit depuis une décennie — Descartes, qui récuse « ... omnia Platonis et Aristotelis argumenta... » (AT, x, 367, 20), a-t-il affronté la question de l'être de l'étant ? —, nous pouvons répondre affirmativement. Cet acquis définitif impose pourtant aussitôt une demande : puisque l'on reconnaît désormais une continuité entre Suarez et Kant *par* Descartes, et non plus seulement par la *Schulmetaphysik malgré* Descartes, comment expliquer que ce même Descartes ait ignoré totalement l'élaboration par ses contemporains (Calov, Goclenius, etc.), voire par ses plus fidèles disciples (Clauberg), du concept d'*ontologia* ? Une histoire de la naissance de l'*ontologia* reste à écrire, qui devrait clarifier ce paradoxe : la science de l'étant comme tel trouve son nom et son statut à l'époque de Descartes et, d'après Clauberg son inventeur, grâce à Descartes, sans que pourtant jamais celui-ci ne s'en préoccupe. Autrement dit, pourquoi la double ontologie, clairement délivrée par l'onto-théo-logie redoublée de Descartes, reste-t-elle anonyme au moment même où, pour la première fois dans l'histoire de la métaphysique et sous l'influence de Descartes, elle conquiert son nom emblématique — *ontologia* ?

2. *Notae in programma...*, AT, VIII-2, 348, 15, voir *supra*, chap. II, § 6.

Si la pertinence métaphysique de la pensée cartésienne tient au déploiement en elle d'une figure de la constitution onto-théologique, si donc la constitution onto-théo-logique explique Descartes, il faut aussi renverser le rapport : Descartes complique la constitution onto-théo-logique en la redoublant; cette complexification impose de trancher entre deux hypothèses sur l'essence de la constitution onto-théo-logique. Ou bien celle-ci n'admet que l'unité duelle d'une thé*i*ologie et d'une ontologie, telle que Heidegger l'expose dans la célèbre conférence de 1957; selon cette hypothèse, le redoublement attesterait soit une erreur de l'interprète, soit une aberration de Descartes lui-même; mais il conviendrait alors d'expliquer soit la fécondité d'une erreur d'interprétation, soit la rigueur si parfaite d'une aberration. Il reste pourtant une deuxième hypothèse : l'initiative cartésienne de la redoubler révèle et approfondit l'essence de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, dont Heidegger n'aurait formulé qu'une épure élémentaire et dont la fécondité herméneutique croîtrait en proportion directe de ses éventuelles complexifications. De cette autre hypothèse, s'ensuivrait une *conclusion II : Descartes ne se laisse interpréter par la constitution onto-théo-logique qu'autant*

qu'il la confirme en la redoublant, en sorte de la relancer comme hypothèse herméneutique. Corollaire : jamais la constitution onto-théo-logique n'a été aussi visible que dans son redoublement cartésien — justement parce qu'elle s'y dédouble — ; mais jamais non plus elle n'a tant manifesté la fragilité de la métaphysique, précisément parce que le jeu y joue au grand jour; jeu entre deux dualités articulées, jeu aussi du jour qui filtre entre leurs assemblages mal ajustés; jeu entre deux étants par excellence tour à tour privilégiés, où il faut moins s'étonner de l'accession de l'*ego* au rang de premier étant, qu'il ne faut s'interroger sur l'attribution de la *causa sui* à Dieu, comme un nom divin — alors qu'il ne s'agit que d'une fonction d'une onto-théo-logie, entre d'autres possibles. Descartes du fait même qu'il illustre à la perfection l'essence onto-théo-logique de la métaphysique, en décèle très évidemment l'inconstance foncière; dès lors, il pourrait nous éclairer sur l'essence de l'onto-théo-logie comme telle, plus encore que celle-ci ne nous éclaire sur le statut métaphysique de la pensée cartésienne. Ce résultat paradoxal provoque une nouvelle question : les successeurs de Descartes, qu'ils se donnent pour ses disciples ou se prétendent ses adversaires, dépendent de lui, particulièrement pour leur statut métaphysique, qu'ils ont tous, hormis Leibniz, laissé indéterminé ou, au mieux, implicite. Ne pourrait-on pas tenter de reconstituer leurs statuts respectifs à partir de l'une ou l'autre des postulations cartésiennes ? Qui se rattache à l'onto-théo-logie de l'*ens ut cogitatum*, et selon quels aménagements ? Qui dépend de l'onto-théologie de l'*ens ut causatum*, et suivant quelles variations ? Qui ne se relie à aucune d'elles et n'accède donc pas à la dignité métaphysique ? Au prisme de l'onto-théo-logie redoublée par Descartes pourrait ainsi se révéler la véritable postérité métaphysique du cartésianisme, qui ne coïnciderait sans doute que très partiellement avec les influences, critiques et doxographies que relève, pour sa part, légitimement l'histoire des idées. Dans cette optique, une histoire métaphysique de la *causa sui* deviendrait possible : elle aurait au moins le mérite de ne pas en attribuer la paternité à Spinoza, et la tâche plus ardue de mesurer son rapport à la formulation leibnizienne du *principium reddendae rationis*.

Authentifié métaphysicien par la constitution onto-théo-logique dont il découvre mieux l'essence en la complexifiant, Descartes pourtant y échappe en partie. Par un paradoxe qui nous a surpris en chemin, Descartes ne fait jouer l'onto-théo-logie que pour la transgresser, à force d'en manifester le jeu. Nous avons vu que l'*ego* se dispense de son rôle de substance privilégiée après l'avoir conquis de haute lutte, pour passer de l'effectivité au conflit complice de la nécessité avec la possibilité — et y gagner la liberté (*supra*, chap. III, § 15). Nous avons constaté que, parmi les trois déterminations de l'essence divine, deux seulement s'intégraient dans l'onto-théo-logie redoublée (*ens perfectissimum* et *causa sui*), laissant le troisième — en fait le premier — sans site métaphysique : l'infini reste hors jeu de la métaphysique (*supra*, chap. IV, § 20); nous retrouvions ainsi l'ultime conclusion d'une étude antérieure : « ... la thé[i]ologie de toute métaphysique laiss[e] derrière elle, comme une forteresse contournée, mais non conquise, la question d'un rapport médiatisé du fini à l'infini »[3]. Avec la détermination de Dieu comme infini, il y va aussi de l'incompréhensibilité du Dieu créateur des vérités éternelles, tel que, de 1630 jusqu'à 1649, il régit la pensée de Descartes. D'où la *conclusion III : Descartes appartient d'autant plus justement à la métaphysique, qu'il en établit onto-théo-logiquement les exactes limites et parvient parfois, sous ces conditions, à les transgresser.* Seule une thèse qui peut se réfuter mérite d'être prouvée : la constitution onto-théo-logique redoublée de la métaphysique cartésienne peut se confirmer souvent, puisqu'elle admet des exceptions; la métaphysique cartésienne a des limites, puisque Descartes les franchit parfois. D'où une question : l'entreprise a-t-elle un sens et une rigueur, qui voudrait discerner au sein d'un même *corpus* entre des énoncés métaphysiques et des énoncés non métaphysiques ? Ces derniers n'appartiennent-ils pas toujours, que nous le comprenions ou non, à la métaphysique ? L'extrême difficulté de la question renforce l'objection, d'autant que notre propre travail offre un argument contre une telle distinction : la création des vérités éternelles ne s'intègre, de fait, dans aucune

3. *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 454.

des figures de l'onto-théo-logie redoublée (au même titre que la détermination de Dieu comme infini); nous en avons conclu qu'elle n'appartient pas à la métaphysique close dans la constitution; or Pascal, lorsqu'il critique Descartes en tant que métaphysicien, stigmatise précisément comme une doctrine métaphysique la création des vérités éternelles (*supra*, chap. V, § 22) que nous prétendions en excepter. Faut-il en conclure à l'impossibilité ou l'inconsistance d'une délimitation de la métaphysique ? Nous suggérons au contraire qu'il faudrait, à chaque occurrence de *métaphysique* ou d'un énoncé métaphysique, exactement déterminer quelle onto-théo-logie la soutient et justifie. Dans le cas d'espèce, une double réponse lève la difficulté; pour Descartes, les « vérités métaphysiques » (AT, I, 144, 15) étant créées, l'instance créatrice reste « incompréhensible » (AT, I, 146, 4) et trans-métaphysique : en ce sens, elle ne relève pas de l'onto-théo-logie redoublée; pour Pascal, cette instance créatrice se déploie d'abord comme une « première vérité » (§ 449/556 = AT, I, 150, 2-3) et une cause (« Auteur », § 449/556 = AT, I, 152, 3) : en ce sens la création des vérités éternelles concentre en elle les deux paroles de l'onto-théo-logie redoublée. Le conflit ici entre Pascal et Descartes pourrait donc, au contraire, suggérer que l'établissement des limites d'une métaphysique fait partie intégrante de sa constitution. Reste aux interprètes à élaborer une herméneutique onto-théo-logique assez fine pour relever les indices d'une limite, et s'en faire les patients frontaliers.

Quant à Pascal, il n'intervient pas marginalement dans une recherche sur la constitution cartésienne de la métaphysique. Il y tient un rôle absolument essentiel, parce qu'il ne récuse Descartes — du moins avons-nous tenté de l'établir — que sur un point : Descartes, à titre de métaphysicien, prétend réintégrer la question de Dieu dans l'onto-théo-logie; ainsi Pascal confirme-t-il puissamment que Descartes assume de part en part la fonction d'un métaphysicien, puisqu'il ne lui reproche que cette fonction. En réfutant certaines doctrines métaphysique de Descartes, Pascal en garantit l'authenticité métaphysique en général. Ce premier rôle en implique évidemment un second : poser, à propos de la métaphysique cartésienne, la question des limites de toute métaphysique. Mais poser des limites ne se peut déjà, au moins dans le principe, que si elles sont transgressées. D'où le troisième rôle, ici, de Pascal : franchir les limites de l'onto-théo-logie, là où Descartes les pressent à peine. Nous parvenons ainsi à la *conclusion IV* : *Descartes redouble l'onto-théo-logie en sorte d'offrir à Pascal une parfaite métaphysique à dépasser.* « Dépasser la métaphysique », à moins de sombrer au rang d'un sinistre mot d'ordre, cette formule ne peut signifier que : *a)* inverser le platonisme (Nietzsche), *b)* détruire l'histoire de l'ontologie (Heidegger), *c)* déconstruire le sens (Derrida). Quelque diverses que restent ces démarches, elles gardent en commun deux caractéristiques; d'abord de ne dépasser la métaphysique que diachroniquement, au terme de son déploiement, en sorte qu'aucune d'entre elles n'aurait pu s'exercer ni apparaître avant la clôture historique ou historiale de la métaphysique; par conséquent toutes rendent impossible un nouveau surgissement de la métaphysique, dont elles interdisent et occupent à la fois le terrain; elles s'exercent donc avec une invisible violence, puisqu'elles ne dépassent la métaphysique qu'en l'achevant et s'y substituant. Pascal, au contraire, introduit un nouveau mode de dépassement : *d)* la destitution. La destitution peut s'exercer synchroniquement, en contemporaine de chacune des époques métaphysiques; elle y parvient sans destruction, sans interdiction, sans revendication, parce qu'elle seule abandonne à elle-même la métaphysique : la destitution passe à travers la métaphysique et en surpasse les limites (qu'ainsi elle discerne mieux que la métaphysique elle-même), parce qu'elle passe à une autre instance que la métaphysique, qu'elle n'a donc nul besoin de combattre. Une autre instance — en termes pascaliens, un autre ordre. Pascal ne réfute pas l'onto-théo-logie redoublée de Descartes, il la voit seulement; mais il la *voit* du point de vue d'un ordre plus puissant, la charité, qui, en considérant simplement la métaphysique comme un ordre inférieur, la juge et la destitue. La métaphysique ne subit ni réfutation, ni récupération, ni même délimitation : elle apparaît comme telle — vaine au regard de la charité. La métaphysique destituée demeure, mais en son ordre et son lieu, qui perdent désormais la primauté. Nous n'avons pu,

entre Pascal et Descartes, qu'esquisser sur un cas particulier les traits d'une telle destitution de la métaphysique (*supra*, chap. V, § 25). Pour les préciser ici et les confirmer dans l'analyse de conflits comparables au long de l'histoire de la métaphysique, il conviendrait, d'une part, de reconquérir les éléments fondamentaux d'une doctrine de la charité prise en sa rigueur propre, d'autre part, de repérer les axes directeurs d'une histoire de la charité, afin d'abord d'en éprouver l'irréductibilité à l'onto-théo-logie en ses figures diverses, puis de dégager les différentes occurrences de la destitution de la métaphysique par la charité. Cette double tâche suffit à ouvrir notre dernière question. Il s'agit, certes, de la plus délicate, puisqu'elle exige mieux que de l'esprit et de la résolution; mais « il est juste qu'un Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le cœur est purifié »[4].

Ainsi Descartes nous reste l'un de nos plus proches contemporains. Aux motifs de cette pertinence déjà établis par nos devanciers, nous en ajouterons deux : Descartes nous enseigne le jeu de la constitution onto-théo-logique de toute métaphysique, Descartes reconnaît des limites à la constitution onto-théo-logique au point de l'exposer à son éventuelle destitution.

4. Pascal, *Pensées*, § 793/737.

Index nominum

Table des matières

DU MÊME AUTEUR

Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae, Paris, Vrin, 1975 et 1981.

Index des Regulae ad directionem ingenii *de René Descartes* (en collaboration avec J.-R. Armogathe), Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1976.

René Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité.* Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle (avec des notes mathématiques de Pierre Costabel), La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.

Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement, Paris, PUF, 1981 (coll. « Philosophie d'aujourd'hui »).

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Août 1986 — N° 31 799

Collection « ÉPIMÉTHÉE »

Série d'ouvrages publiés sous la direction de Jean Hyppolite

VOLUMES DISPONIBLES :

ALEXANDRE M. — **Lecture de Kant.** *Textes rassemblés et annotés par G. Granel*, 2e éd. revue et augmentée, 1978.

DELEUZE G. — **Empirisme et subjectivité.** *Essai sur la nature humaine selon Hume*, 3e éd., 1980.

DELHOMME J. — **La pensée interrogative**, 1954.

— **La pensée et le réel.** *Critique de l'ontologie*, 1967.

D'HONDT J. — **Hegel secret**, 1968.

DUFRENNE M. — **Phénoménologie de l'expérience esthétique**, 2 vol., 2e éd., 1967.

FEUERBACH L. — **Manifestes philosophiques.** *Traduction par L. Althusser*, 2e éd., 1973.

HEGEL — **La première philosophie de l'esprit** *(Iéna, 1803-1804). Traduction par G. Planty-Bonjour*, 1969.

— **La théorie de la mesure.** *Traduction par A. Doz*, 1971.

HEGEL ET LA PENSÉE MODERNE *(Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France, 1967-1968). Publié sous la direction de J. D'Hondt*, 1971.

HENRY M. — **L'essence de la manifestation**, 2 vol., 1964.

— **Philosophie et phénoménologie du corps**, 1965.

HOMMAGE A JEAN HYPPOLITE. *Textes de S. Bachelard, G. Canguilhem, F. Dagognet, M. Foucault, M. Gueroult, M. Henry, J. Laplanche, J.-C. Pariente et M. Serres*, 1971.

HUSSERL — **L'origine de la géométrie.** *Traduction et introduction par J. Derrida*, 2e éd. revue, 1974.

— **Expérience et jugement.** *Traduction par D. Souche*, 1970.

— **Recherches logiques :**

- T. 1 : **Prolégomènes à la logique pure.** *Traduction par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer*, 2e éd. refondue, 1969.
- T. 2 : **Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance.** *Traduction par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer :*
  - — Première Partie : *Recherches I et II*, 2e éd. revue, 1969.
  - — Deuxième Partie : *Recherches III, IV et V*, 2e éd. revue, 1972.
- T. 3 : **Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance** *(Recherche VI). Traduction par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer*, 2e éd. revue, 1974.

— **Philosophie première** (1923-1924) :

- T. 1 : **Histoire critique des idées.** *Traduction par A. L. Kelkel*, 1970.
- T. 2 : **Théorie de la réduction phénoménologique.** *Traduction par A. L. Kelkel*, 1972.

— **Philosophie de l'arithmétique.** *Traduction par J. English*, 1972.

— **Articles sur la logique.** *Traduction par J. English*, 1975.

HYPPOLITE J.	**Figures de la pensée philosophique,** 2 vol., 1972.
LANTERI-LAURA G.	**Phénoménologie de la subjectivité,** 1968.
SCHÉRER R.	**La phénoménologie des « Recherches logiques » de Husserl,** 1967.
SIMONDON G.	**L'individu et sa genèse physico-biologique,** 1964.
TROTIGNON P.	**L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique,** 1968.
VUILLEMIN J.	**La philosophie de l'algèbre, t. I,** 1962.

